

ISSN: 2676-1939
EISSN: 2716-9057
الإيداع القانوني: مارس 2019
Cognitive Center Studies and Research
مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات
Légal déposait: Mars 2019
مجلة مدارات تاريخية
Journal Of MADARAT TARIKHIA
المجلد : 02
العدد: 04
ديسمبر 2020
Volume:02
Issue : 04
Décembre 2020
مجلة مدارات تاريخية
مجلة دورية أكاديمية محكمة
تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية
Journal Of Madarat Tarikhia
Reviewed Academic International
Periodical Magazine
For Historical And Researches Studies

مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات

مجلة مدارات تاريخية

دورية دولية محكمة فصلية

تعنى بالبحوث والدراسات التاريخية

المجلد الثاني – العدد الرابع – ديسمبر 2020

الرقم الدولي للمجلة ردمد: 2676-1939

الرقم الالكتروني للمجلة: 9057-2716

الإيداع القانوني: مارس -2019

التعريف بالمجلة

مجلة علمية دولية محكمة متخصصة في الدراسات التاريخية، تصدر دوريًا عن مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين من مختلف جامعات الوطن وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين من مختلف الدول العربية والأجنبية (تونس- المغرب- موريطانيا- ليبيا- الامارات- فرنسا- العراق- فلسطين- مصر...) وتصدر المجلة بصفة فصلية مرة كل ثلاثة أشهر، مع امكانية صدور أعداد خاصة ببعض القضايا والدراسات التي قد تطرح من طرف ادارة المجلة وهيأتها العلمية. اهتمامات المجلة وأهدافها: مجلة مدارات تاريخية عبارة عن مجلة متخصصة في الدراسات والأبحاث التاريخية الجادة، تستهدف نشر المقالات ذات القيمة العلمية العالية في مختلف مجالات الدراسات التاريخية، تعرض المجلة جميع مقالاتها للعموم عبر موقعها وكذا مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، مع إضافتها لفهارس أغلب محركات البحث الجامعية، بهدف المساهمة في إثراء موضوعات البحث العلمي

أهداف المجلة:

- الاهتمام بالدراسات التاريخية عموما وتاريخ الجزائر خصوصا الحافل بالأحداث والإنجازات الحضارية .
- -نشر المقالات ذات القيمة العلمية في شتى حقول المعرفة التي تتيحها المجلة.
- -السماح للباحثين من أساتذة وطلبة دكتوراليين من النشر وفتح آفاق الكتابة التاريخية وفق المناهج الجديدة
- -السعي للارتقاء بالأبحاث العلمية وبلوغ مصاف مؤشرات الجودة والتميز.

قواعد وشروط النشر في المجلة

مجلة مدارات تاريخية هي مجلة علمية أكاديمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والبحوث التاريخية باللغات العربية والانجليزية والفرنسية على أن يلتزم أصحابها بالقواعد التالية:

1- تنشر مجلة مدارات تاريخية البحوث العلمية الأصيلة والجادة للباحثين من داخل القطر الجزائري ومن خارجه.

2- تخضع جميع البحوث للتقويم من قبل لجنة محكمة، مكونة من دكاترة وأساتذة يساعدهم خبراء من تخصصات معرفية مختلفة، وهذه اللجنة هي الوحيدة المخول لها قبول أو رفض البحوث المقدمة لها.

3- أن تكون المادة المرسلة للنشر أصيلة ولم ترسل للنشر في أي جهة أخرى.

4- ألا يتجاوز حجم البحث 20 صفحة بما في ذلك قائمة المراجع والجداول والأشكال والصور وألا تقل عن 10 صفحات.

5- أن يتبع كاتب المقال الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد وكتابة البحوث وخاصة فيما يتعلق بإثبات مصادر المعلومات وتوثيق الاقتباس.

6- تتضمن الورقة الأولى العنوان الكامل للمقال واسم الباحث ورتبته العلمية، والمؤسسة التابع لها، الهاتف، والبريد الالكتروني وملخصين، في حدود مائتي كلمة أحدهما بلغة المقال والثاني باللغة الإنجليزية على أن يكون أحد الملخصين باللغة العربية، والكمات المفتاحية باللغتين العربية والانجلزية.

7- تكتب المادة العلمية العربية بخط نوع simplified Arabic مقاسه 14 بمسافة 21 نقطة بين الأسطر، العنوان الرئيسي simplified 16 Gras العناوين الفرعية simplified Arabic مقاسه 14.

8- هوامش الصفحة أعلى 02 وأسفل 02 وأيمن 02 وأيسر 02 ، رأس الورقة 01، أسفل الورقة 1.25 حجم الورقة عادي (A4).

9- يرقم التهميش والإحالات بطريقة آلية Not de fin على أن تعرض في نهاية المقال.

10- المقالات المرسلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

11- المقالات المنشورة في المجلة لا تعبر إلا على رأي أصحابها.

12- كل مقال لا تتوفر فيه الشروط لا ينشر مهما كانت قيمته العلمية.

13- يحق لهيئة التحرير إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة متى لزم الأمر دون المساس بالموضوع.

ملاحظة: ترسل المقالات على العنوان البريدي التالي : madaratmagazine@gmail.com

الهيئة العلمية الاستشارية

	تندوف/ الجزائر
د/خالد طحطح/ المغرب	د/خيرة سياب/ جامعة طاهري محمد/ بشار/ الجزائر
د/رشيد خضير/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر	د/شريفة كلاع/ جامعة الجزائر 3/ الجزائر
د/عادل نجيم/ جامعة صفاقس/ تونس	د/عبد الرحمن بعثمان/ جامعة احمد دراية/أدرار/ الجزائر
د/عصام منصور صالح عبد المولى/ جامعة طبرق/ ليبيا	د/علال بن عمر/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
د/فتحي جمعة محمد عريبي/ جامعة غريان/ ليبيا	د/كمال بن صحراوي/ جامعة ابن خلدون/تيارت/ الجزائر
د/لخضر بن بوزيد/ جامعة محمد خيضر/ بسكرة/ الجزائر	د/لوبنى زبير/ جامعة القاضي عياض/ المغرب
د/ بشرى حسين الحمداني/ الجامعة العراقية/ العراق	د/محمد لمين باريك/ جامعة حائل/ السعودية
د/نصر الدين العربي/ جامعة المرقب/ ليبيا	د/نواف عبد العزيز ناصر الجحمه/ الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب/ الكويت

د/هيوا عزيز سعيد علي/ جامعة السليمانية/ العراق	د/يحي بكلي/ جامعة طيبة / السعودية
د/جمال مسرحي/ جامعة باتنة 1/ الجزائر	د/عمار غرايسة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي / الجزائر
د/محمد نفاد/ الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين فاس/مكناس/ المغرب	د/ العيد غزالة/ جامعة تونس/ تونس
د/ غسان محمود وشاح/ الجامعة الإسلامية/ غزة/ فلسطين	د/ أحمد بن خيرة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
أ/ لبصير سعاد/ المدرسة العليا للأساتذة/ قسنطينة/ الجزائر	د/ التجاني مياطة/ جامعة الشهيد حمه لخضر/ الوادي/ الجزائر
د/أشرف صالح محمد/ جامعة ابن رشد/ هولندا	

كلـــــمة العـــــــــدد

بسم الله الرحمن الرحيم :

وبه نستعين...

الحمدلله الذي بحمده تتم الصالحات، ها نحن نصل في نهاية هذه السنة بصدور العدد الرابع من المجلد الثاني لمجلة مدارات تاريخية، والتي تختتم عامها الثاني بصدور هذا المجلد الثاني.

بالرغم من مرورنا بالكثير من الصعوبات نظرا للحالة الصحية والأزمة العالمية التي نعيشها، إلا أننا حاولنا التغلب على كل الصعوبات التي تعترضنا بسب الظروف الصحية وحالات الحجر التي يفرضها علينا هذا الوباء.

ولقد فقدنا الكثير من الأخوة والزملاء والكثير من الأساتدة والباحثين خلال هذه المرحلة، ولقد فقدت الأسرة الجامعية في وطننا، وفي عالمنا العربي والإسلامي والإنساني، الكثير جدا من الباحثين والمفكرين والعلماء والمختصين في شتى علوم المعرفة والفكر، فرحمة الله على كل من فارقنا وغادرنا ورحم الله جميع موتى المسلمين.

كما أننا ندخل من خلال هذا العدد الرابع، في اصدار العدد الثاني عن طريق البوابة الوطنية للمجلات العلمية الجزائريةASJP ، وهي خطوة هامة في مسار المجلة وتقدمها الأكاديمي والتي نود من خلالها الوصول لمراحل متقدمة أكثر من خلال التصنيف عبر البوابة الوطنية وعبر قواعد البيانات العالمية.

كما أننا نشكر كل طاقم المجلة سواء من خلال لجنته العلمية، أو من خلال هيئة التحرير التي تقوم بأعمال جبارة وحثيثة خدمة للبحث العلمي وللباحثين في عالمنا العربي والإسلامي، وتسعى بالرقي بالمجلة الى مصاف المجلات العالمية والدولية.

وها نحن من خلال مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، نسعى دائما للرقي بالبحث العلمي في الجزائر وفي العالم العربي والإسلامي، ونسعى من خلال المركز ومجلاته المتعددة ومن بينها مجلة مدارات تاريخية لخلق روابط علمية وفكرية بين هذه الدول وبين جميع الأعضاء المنتسبين لها.

وفي هذا العدد التاسع من عمر المجلة منذ صدورها في شهر مارس 2019، نترك لجميع الباحثين أعمالا تاريخية وأثرية متنوعة ومتعددة، وهي مادة معرفية هامة لكل الطلبة والباحثين. ستبقى خزان ثري لهم عبر التاريخ.

وفي هذا العدد ستتشرف المجلة بنشر 19 مقالا متعددا من شتى الجوانب التاريخية وكل ما يتعلق بهذا العلم من قريب أو بعيد، وأيضا تتشرف المجلة بمساهمة العديد من الباحثين من داخل الوطن ومن خارجه، وبذلك نشكر كل من ساهم معنا في اصدار هذا العدد من الباحثين المشاركين ومن طاقم المجلة وخبراءها الذين سهروا على اصدار هذا العدد في أبهى حلة، وأجمل اخراج.

رئيس التحرير

أ/عبد القادر عزام عوادي

الفهـــرس

دِيْوَانُ الحِسْبَةِ على عُهُوْدِ الإمَارَاتِ شِبْهِ المُسْتَقِلَّةِ في المَشْرِقِ الإسْلامِيّ في القَرْنَيْنِ الثَّالثِ والرَّابِعِ للهجرةِ/ التاسعِ والعاشرِ للميلادِ.(دراسة فكرية تاريخية)

Al-Hisbah Bureau in the Reigns of the Semi-Independent Emirates in the Islamic East(In the third and fourth centuries AH / the ninth and Tenth Centuries AD)

أ.م.د. حسين إبراهيم محمد(1)[1]
[1]جامعة دهوك/ كلية التربية - عقرة (جمهورية العراق- إقليم كردستان)، d.hussein1969@gmail.com

أ.م.د. كريم محمد ككو[2]
[2]جامعةدهوك/ كلية التربية – عقرة(جمهورية العراق - إقليم كردستان)، karim.kako@uod.ac

تاريخ الاستلام:2020/08/23 تاريخ القبول:09 /2020/10

ملخص البحث:

عنى الإسلام كثيراً بنظام الحِسبة؛ لمنع الفساد والغش في المعاملات وكان الرسول (ρ) هو أول محتسب،ولا شكك أنَّ الخلفاء من بعده حذو حذوه الشريف حتى صار منصباً إداريًا في الدولة الإسلاميّة، وقد تعددت وظائفه مثل مراقبة الأَسواق والأَوزان والأَسعار ومعرفة المبيعات والمشتريات للسير بها والتقيّد بها ومراقبة البضائع التي يؤتى بها من الأَطراف لتباع في الأَسواق بغية صيانتها من الغش وسلامة قسطه.

ولقد ازدهرت أَقاليم المشرق الإسلاميّ في القرنين الثالث والرابع من الهجرة/ التاسع والعاشر من الميلاد وبلغت المدينة فيها غاية في التقدم، واتسعت الأَسواق والخانات والفنادق وازدادت أَهميتها وبرزت شهرتها،فاستقطب اهتمام

(1)أ.م.د. حسين إبراهيم محمد، d.hussein1969@gmail.com

التجار المسلمين وغير المسلمين في الأَصقاع كافة، فشدوا رحالهم نحو أقاليم المشرق الإسلاميّ ومدنه، فصارت الحاجة ملحة إلى استحداث ديوان الحِسبة من أَجل الحيلولة دون حدوث عمليات الغش والتزييف للعمليات التجارية في الأَسواق والخانات .

الكلمات المفتاحية: (الحسبة، المشرق الإسلامي،الطاهرية، العلوية، الصفارية، السامانية، الغزنوية)

Abstract

The Islam caredwith the calculation system, in its endeavor to prevent corruption and fraud in transactions. The Messenger (peace be upon him) was the first accountant, and the caliphs after him followed the same way until it became an administrative position in the Islamic state, and it has various functions to follow them and adhere in order to protect them from fraud and the integrity of its installment.

The regions of the Islamic East flourished in specified centuries, the city reached an advanced stage, and expanded in all aspects, and their importance increased and their popularity became clear and destinationof merchants, they targeted it from all over the world. There is an urgent need to create the Al-Hisbah Bureau in order to prevent fraud and counterfeiting of commercial operations in markets and places.

Keywords: (Al-Hisbah. the Islamic EastTahiriyah, Alawite, Safariyyah, Samaniyyah ,Ghazniyya)

1. المقدمة:

تمثل النظم الإدارية في المشرق الإسلاميّ بعامة، والإمارات شبه المستقلة بخاصة، جانبا بارزا من جوانب الحضارة الإسلاميّة، ويعد نظام الحِسبة أحد أركان هذه النظم التي تعكس أصالة هذه الحضارة وعمقها وأسسها الدينية والمثالية، التي بلغت القمة في القرنين الثالث والرابع للهجرة / التاسع والعاشر للميلاد.

والحِسبة نظام إسلامي قديم قدم الإسلام ، تطور بتطور الحضارة الإسلاميّة وصار له قواعد وقوانين تكاد تدخل في جوانب متعددة في الحياة في العصور الإسلاميّة المختلفة ، أما جوهر هذا النظام فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحين نشأت وظيفة المحتسب صار للمحتسب مكانة بارزة بين سائر الموظفين لخطورة أعماله وأهميتها البالغة في المجتمع الإسلاميّ.

والسبب الذي دفعنا لخوض غمار هذا البحث هو أن هكذا عنوان لم يحظ بدراسة علمية تتفق وماله من أهمية كبيرة ، ولئن كانت الدراسات العلمية قد تطرقت إلى ديوان الحِسبة في العصور الإسلاميّة المختلفة إلَّا أنّها لم تتطرق إلى **((ديوان الحِسبة على عهود الإمارات شبه المستقلة في المشرق الإسلاميّ في القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد))** مما يعني انها لاتزال تفتقر إلى الاهتمام والدراسة ، وعلى الرغم من الأهمية البالغة لمثل هذا النوع من الدراسات ، لذا عولنا على القيام بهذا البحث العلمي، لكشف جانب من الجوانب الهامة في التنظيم الإداري لهذه الإمارات شبه المستقلة في المشرق الإسلاميّ، ولاسيما في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

وسعت الدراسة إلى الكشف عن أنَّ التجزُّؤ السياسيّ(اللامركزية في الحكم) يمثل إحدى عوامل الازدهار الحضاري في المشرق الإسلاميّ في فترة القرنين الثالث والرابع للهجرة / التاسع والعاشر للميلاد، أي الفترة الَّتي ظهرت فيها الإمارات شبه المستقلة في المشرق الإسلاميّ، وكيف استطاعت هذه الإمارات أَو الدويلات الإسلاميّة المنتشرة على الخارطة السياسيّة للمشرق الإسلاميّ أَن تحقِّق أهدافها، الأمر الذي قدّم خدمة كبيرة لتاريخنا الإسلاميّ، إذ أنَّ التجزؤ أو التنوع السياسيّ ليس شرًا كله ،إذ بمقدور هذه الكيانات الجديدة أن تقوم بدور أكثر حيوية من الدولة المركزية - الدولة العباسية - التي كانت قد شاخت وبدأ تعتريها حالة من التآكل الَّتي تصعب معها الاستجابة للتحديات المعروفة تاريخيا، وكيف أنَّها أضافت

معطيات حضارية جديدة إلى بنية الحضارة الإسلاميّة لإغنائها بالمزيد من المعطيات.

ولعل السؤال الذي يفرض نفسة هو: لماذا لم يتطرق البحث إلى ديوان الحِسبة في الإمارة الزياريّة(316-433هـ/928-1042م)، لقد قمنا –في الحقيقة- بدراسة الإمارات ذات الفعل السياسي والحضاري ، بيد أنّ الإمارة الزياريّة لم تبلغ رقيًا متقدماً في نظم الإدارة التي تُمكن الباحث من الإمساك بخيوطها، وعمل مقارنة بينها وبين الإمارات الأخرى الأكثر تقدماً في هذا المضمار، لأنَّ عمر هذه الإمارة قضي أغلبه بالصراعات والمعارك الدامية بينها وبين الأطراف الأخرى والمتمثلة تارةً بالخلافة العباسية، وتارةً أخرى بالسامانيين(261 – 389 هـ/ 874 – 999 م)، والغزنويين(350-582ه/961-1186م) وثم البويهيين(320-447هـ/932-1055م)، أي أنَّ هذه القوى لم تدع لها فرصة للعطاء الحضاري، ولا ننسى أنَّ الحكم الحقيقي لهذه الإمارة لا يتجاوز(سبع سنوات)، لأنَّ الحكم الفعلي للزياريين كان على عهد مرداويج بن زيار(316-323ه/927-934م) الذي قتل على يد غلمانه سنة(323هـ/934م)، وأمَّا الذين تسنموا الحكم من بعده من إخوانه وخلفائه، فلا يمكن أن نطلق عليهم تسمية أمراء إمارات شبه المستقلة عن جسد الدولة العباسية، كونهم أصبحوا خاضعين للإمارة السامانية(261 – 389 هـ / 874 – 999 م) وأخذوا يحكمون مناطقهم باسم السامانيين، لا بل إن حكامها كانوا يخطبون للأمراء السامانيين، ويرسلون مبالغ مالية لهم مقابل الاعتراف بحكمهم، وعندما ظهرت دولة آل بويه ، واجه الزياريون ضغوطا من طرف البويهيين، إذانتهى بهم الأمر إلى أن يضعوا أنفسهم تحت حماية الغزنويين لكنهما لبثوا أن أصبحوا خاضعين للبويهيين بعد زوال سلطة الغزنويين،ومنذ سنة(432ه/1041 م) وحتى سقوط إمارتهم(433ه/1042م) أصبح الزياريون تحت سلطة السلاجقة بعد قيام الدولة السلجوقية سنة (429 ه / 1037م)، وعليه يمكن أن نشبّه مناطق حكم الزياريين بـ(مناطق حكم ذاتي) تابعة للإمارات والقوى المتنفذة في تلك

الفترة، علاوةً عن أنَّ مدة حكم هذه الإمارة ليست قصيرة التي وقعت في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد، أي أنها –زمنياً- تمتد بعيداً عن الحقبة المحددة في هذا البحث.

وقد تجاذبت البحث ستة أبواب سُبقت بمقدمة وأُتبِعت بخاتمة، مستعينًابالمنهج التحليلي الوصفي واعتمادا على المصادر الرئيسة ذات العلاقة بموضوع بحثنا هذا؛ إذ تطرّق الباب الأول للحسبة وتعريفاتها وأُصولها فضلاً عن المحتسب وشروطه وأُصوله، في حين تناول الباب الثاني ديوان الحِسبة على عهد أَولى الإمارات شبه المستقلة عن دولة الخلافة العباسية أَلا وهي الإمارة الطاهرية (205– 259 هـ / 820 – 872م)، أَمَّا الباب الثالث فقد استعرض : ديوان الحِسبة في الإمارة العلوية (الزيدية) في طبرستان (250 – 316 هـ / 864 – 928 م)، في حين تطرق الباب الرابع الى ديوان الحِسبة في الإمارة الصفارية (254 – 298 هـ / 867 – 910 م)، أما الباب الخامس فقد كرس لدراسة ديوان الحِسبة في إحدى أكثر إمارات المشرق الإسلاميّ تقدما في الفعل الحضاري إلا وهي الإمارة السامانية (261 – 389 هـ / 874 – 999 م)، في حين اشتمل الباب السادس والأخير على التعرف بديوان الحِسبة في الإمارة الغزنوية (350-582ه/961-1186م)، أما الخاتمة فقد كرست إلى ذكر ابرز النتائج التي توصل إليها البحث.

2. الباب الأول:الحِسبة وتعريفاتها وأصولها و المحتسب شروطه وأصوله:

الحِسبة لغةً: هي من العدُّو الحساب، وتأتي بمعنى طلب الأَجر والمثوبة من الله عزَّ وجل[1]،وأَمَّا الحِسبة اصطلاحاً فيعرِّفها الماوردي بأنَّها: ((أَمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله))[2]،وقال أيضاً وهو :((الأمر بالمعروف تأكيد لأوامره والنهي عن المنكر تأييدا لزواجره))[3].قال تعالى:(وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ)[4]، وقال الرسول(ρ): ((مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ))[5]، وعليه وجب أن يكون المحتسب فقيهاً عارفاً بأحكام الشريعة ليعلم ما يأمر به وينهى عنه[6]؛ لأنَّ الحِسبة من الدواوين المهمة التي انفردت بها الدولة الإسلاميّة.

وذكر ابن الأخوة أنَّها: ((النظر في أَحوال الرعية والكشف عن أُمورهم ومصالحهم))[7]، وقد نشأت هذه المؤسسة بصورة تدريجية مع نمو المدن وتطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والإدارية فيها، مع ازدياد مسؤوليات الخلفاء وواجباتهم، ممَّا أَدى إلى ظهور الحِسبة كونها مؤسسةً إدارية برزت بشكلها الواضح من حيث التخصص والتنظيم في العصر العباسي[8].

إذًا فالحِسبة على وفق المفهوم الإسلاميّ : ولاية دينية يقوم ولي الأمر_ الحاكم_ بمقتضاها بتعيين من يتولى مهمة الأمر بالمعروف إذا أَظهر تركه ، والنهي عن المنكر إذا أظهر الناس فعله، صيانة للمجتمع من الانحراف، وحماية للدين من الضياع، وتحقيقاً لمصالح الناس الدينية والدنيوية وفقاً لشرع الله تعالى.

وكانت الحِسبة تناط أَحيانًا بالقاضي مع ما بين العملين من التباين فعمل القاضي يقوم على الأناة والتحقيق وعمل المحتسب يقوم على الشدة والسرعة في الفصل[9].

وقد حدد ابن خلدون مهام المحتسب بالبحث عن المنكرات وتشخيص أَصحابها وتأديبهم وحمل الناس على المصالح العامة في المدينة مثل منع المضايقة في الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار في الحمل وكذلك الحكم على أَهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها ومنع المعلمين من المبالغة في ضربهم للصبيان المتعلمين، وللمحتسب كذلك الحكم في الغش والتدليس في المعايش وغيرها وفي المكاييل والموازين،وله أَيضًا حمل

المماطلين على الإنصاف ولا يقتصر حكم المحتسب على تنازع أو استعداء بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك أو يُرفع إليه[10].

ولذلك يجب أن تتوافر في متولي الحِسبة عدة شروط ومنها –وكما أسلفنا- أن يكون فقيها عارفا بأحكام الشريعة وأن يعمل بما يعلم بحيث لا يكون فعله مخالفًا لقوله وأن يكون مواظبًا على سنن رسول الله(ρ) وأن يكون عفيفًا عن أموال الناس متورعًا عن قبول الهدية من المتعيشين وأرباب الصناعات؛ لأن ذلك يعدّ رشوة، وأن تكون شيمته الرفق ولين القول وسهولة الأخلاق عند أمره الناس ونهيهم[11]. كما يجب ان يكون المحتسب مسلما وهذا شرط واضح لأن الحسبة نصرة للدين، وان يسلك طريق العدالة[12]. فلا يجوز للمحتسب أن يكون فاسقا: لقوله تعالى((أتأمرون بالمعروف وتنسون أنفسكم)) [13].

وبرزت أهمية الحِسبة بشموليتها وقابليتها على التوسع في مدى خدماتها التي تنسجم مع اتساع حجم المدن في الدولة الإسلاميّة، وتعدد الأَسواق في كل واحدة منها، حتى إنَّ المدينة الواحدة لم تعد تكتفي بمحتسب واحد، فصار لكل سوق محتسب خاص يتمكن من أَداء واجباته أداءً حسناً [14]،وفي هذا يقول ضياء الدين ابن الأثير: ((إن الحِسبة في الإسلام قد عمت جميع أَعمال الناس، ولم يبقَ إلا أنْ يكون للكتابة محتسب فلا يُكتب ولا تُنشر الأفكار الخسيسة والهدّامة بين القراء))[15].

وبالنظر لسعة أعمال المحتسب ومهامه، فقد اتخذ عدداً من الأعوان ليعينوه على القيام بمهامه المتعددة، ويمكن أنْ ينوبوا عنه في الأَقاليم والمدن[16]، وكان الخليفة يتولّى بنفسه تعيين المحتسب في العاصمة، أَمَّا في الأَقاليم والإمارات، فيُعينه الوالي أو الداعي أو أمير الإمارة[17].

3. الباب الثاني: ديوان الحِسبة في إمارات المشرق الإسلامي:

1.3 . الإمارة الطاهرية (205– 259 هـ / 820 – 872م) :

وكما هو معلوم بأن الدواوين في الإمارة الطاهرية[18]تعدّ أولى الإمارات شبه المستقلة عن جسد الدولة العباسية في جناحها الشرقي،إلَّا أنَّها كانت تجري على نسق دواوين الخلافة العباسية، وعلى ذلك فمهما تكن الخصائص التي امتازت بها النظم الإدارية إلَّا أننا نستطيع أنْ نقول إنَّها كانت امتدادا لنظم الخلافة العباسية [19].

وعرف الطاهريون ديوان الحِسبة وكان من مهام صاحب الديوان، مراقبة أسعار السوق من أوزان وقياسات، والبيع والشراء ورقابة النوعية، وكان يراقب تعامل الناس فيما بينهم وعدم مخالفة الشريعة [20]، وكان ديوان المحتسب عند الطاهريين يسمّى بـ(ديوان العمل والصُناع)،وكانت واجباته تحاكي واجبات وزارة البلديات والأشغال في وقتنا الحاضر [21].

ولم تقتصر مهام المحتسب في الإمارة الطاهرية على مراقبة الأسواق فقط، بل كان المحتسب يراقب أعمال نواب الأمير ورجال البلاط، ويمنعهم من ظلم الرعية والتجاوز على الممتلكات العامة والخاصة؛ فعندما كان محمد بن محمد بن حميد الطاهري[22]، خليفة للأمير عبد الله بن طاهر(213-230هـ/828-844م) على نيسابور، ارتكب كثيرا من المظالم وأخذ بعضاً من الطريق العام وجعله في قصره، فلما جاء عبد الله بن طاهر إلى نيسابور سأل، فقال أحمد بن الحاج الذي كان محتسباً، إنَّه أخذ من الطريق الشارع فأدخله لقصره، فعزله عبد الله بن طاهر وأمر بأنْ يرفع السور عن طريق المسلمين [23]، ويبدو أنَّ المحتسب في الإمارة الطاهرية لم تكن له السلطة بأن يعاقب المقصرين، من بينّ أفراد العصبة الطاهرية، ولهذا لم تكن للمحتسب هيبة في نفوس الناس، فيصف المقدسي المحتسب في نيسابور على عهد الطاهرين قائلا: ((ليس لمحتسبهم هيبة ولا صرامة))[24].

وكانت تنعقد مجالس ديوان المحتسب برئاسة الأمير الطاهري أو الوزير، وكانت تعقد أحياناً برئاسة قائد الجيش أو القاضي[25]، وعلى ما

يبدو أن مجالس ديوان المحتسب كانت تنعقد في المسجد الجامع في كل مدينة من مدن الإمارة الطاهرية[26].

2.3 . ديوان الحِسبة في الإمارة العلوية (الزيدية) (250 – 316 هـ / 864 – 928 م)

ويُعَدُّ ديوان الحِسبة في الإمارة العلوية [27] من المؤسسات الإدارية المهمة، بحكم طبيعة الحياة فيها؛ إذ إنَّ بلاد الديلم[28] وإقليم طبرستان[29] ازدهرت فيها الزراعة والتجارة فكان لابدَّ من حدوث مشاكل تتعلق بالعمل وحدوث الغش والتلاعب بالمكاييل والموازين، والبيع والشراء والعقود وغير ذلك من الأُمور الحُسبية؛ لذا أظهر الدعاة العلويون اهتماماً خاصاً بهذه الأمور فكانوا يتجولون بأنفسهم في الأسواق والمحلات، إذ عرف عن الداعي حسن بن زيد العلوي(250 – 270هـ/864-883م) أنَّه كان يطوف في المحلات والأسواق؛ ويراقب بنفسه حركة التجارة والبيع والشراء في الأسواق[30].وعليه فمن الضروري أن يقوم ولي أمر المسلمينفي الوقت الحاضر بتنظيم شؤون الحسبة والمراقبة في كافة شؤون الحياة في الأسواق والمساجد وفتح الدورات العلمية لتخريج محتسبين مختصين في أمور المساجد ومنكرات الطرق في المدن والقرى ولكن من الواجب أن يؤدي المحتسب مهنته بطريق الوعظ والارشاد دون العنف حتى لا يؤدي الى الفوضى والفتنة.وخصص الداعي للحق أو الداعي الصغير الحسن بن القاسم بن الحسن العلوي (316-304هـ/916-928م) يوماً لتدبير الملك والإقطاعيات والأمور المتعلقة بالحِسبة[31].

وقد أكد الفقهاء العلويون على إلزام وجود محتسب في كل مصر من أَمصار المسلمين، وأَنْ لا يتولى الحِسبة إلَّا عالم مجرب، فإنَّه يقع في عمله من التي يؤخذ بها الناس مالا يقع في عمل الحُكَّام [32].

ويبدو أنَّ القاضي كان يشرف على موظفي الحِسبة، وترد الإشارة إلى أَنَّ الداعي الصغير الحسن بن القاسم أرسل علي بن جعفر الرازي إلى

گوهستان (الجبال) التابعة للاسفهبد[33]، شهريار، وحسن ابن دينار إلى الجبال التابعة للاسفهبد شروين؛ ليقوما بالدعوة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتساباً، وليشرفا على الأُمور التي تتعلق بالحِسبة[34]، ومن الجدير بالذكر أنَّ أقدم المؤلفات التي تعرضت لأَعمال المحتسب، التي ظهرت في المشرق الإسلاميّ كتاب(الاحتساب) للداعي الكبير الناصر الحسن بن علي الأطروش(304-301ه/914-916م)، وقد ألفه أَواخر القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، ولهذا الكتاب أهمية خاصة بوصفه أَوَّل مؤلف مستقل وصلنا يرد فيه اصطلاح (الحِسبة) و(المحتسب)، فعلى الرغم من أَن كتاب (أحكام السوق)، لمؤلفه يحيى بن عمر الأندلسي (ت289هـ/901م) أقدم من كتاب(الاحتساب) للداعي الأطروش، وأنَّه قد تعرض لأَعمال المحتسب، إلا أَنه لم ترد في ثناياه هذه الألفاظ[35].

وكان لصاحب ديوان المحتسب مكانة كبيرة ومميزةً في بلاد الديلم وطبرستان، حتى أَنَّهم أطلقوا عليه لقب (صانع المعروف)[36].

3.3 . ديوان الحِسبة في الإمارة الصفارية (254 – 298 هـ / 867 – 910 م):

وفي الإمارة الصفارية[37]كان يعقوب الصفَّار(254 -265 هـ / 868 -878 م) يؤكد على الاهتمام بحال الشعب في كافة النواحي، وكان مطّلعاً على أحوال الناس بصورة عامة، وأحوال الأسواق بصورة خاصة، فكان يرسل كُتّابه، وعلى رأسهم محمد بن وصيف(ت296ه/908م) إلى نيسابور[38]وسجستان[39] من أَجل الاطلاع على أحوال الناس؛ ومراقبة الأسواق، وإعلامه بكل صغيرة وكبيرة فيها، وكان يحثّ عماله على مراقبة الأسواق، والحث على المعاملة الحسنة، ومنع الغش والتزييف[40]، وكان أمراء الصفاريين يُعيّنون الرجال العقلاء جيدي السمعة في ديوان الحِسبة، ولاسيما العلماء[41]، ومن المؤكد أَنَّه كان في كل مدينة من مدن الإمارة

الصفارية ديوان للحسبة إلى جانب الدواوين الإدارية التي عرفتها الإمارة الصفارية[42].

وعُرف الأمير الصفاري، بأنّه كان يتابع سائر الشؤون المهمة في الإمارة ولاسيَّما الأمور السياسية والإدارية ومن ضمنها ديوان الحِسبة، وينظر في دعاوى الرعايا والقُوَّاد ويتزعمُ الجيش عادةً أثناء الحرب، أمَّا في أيام السِلم فإنه يجلس في ديوان الحِسبة ويتابع الشكاوى بنفسه[43].

ولكن بعد أسر الأمير عمرو الصفار من قبل السامانيين فإن أحفاده تخلَّوا عن هذا الأسلوب، وفوضوا الأمور المهمة في الإمارة، ومن ضمنها ديوان الحِسبة إلى الوزراء وقادة الجند والقضاة، وكانت هذه الخطوة إحدى معاول الهدم للإمارة الصفارية [44] .

ونظرا لأهمية ديوان الحِسبة عند الأمراء الصفاريين فقد كان مقر هذا الديون على عهد يعقوب الصفار في قصر الخضراء(القصر الأميري) في العاصمة زرنج[45]، وبإشراف مباشر من يعقوب الصفار نفسه وبمقتضى الشريعة الإسلاميّة[46].

وفي عهد أحفاد يعقوب الصفار، فوضت الأمور المهمة في الإمارة، ومن ضمنها ديوان الحِسبة إلى الوزراء وقادة الجند، وكان مقر الديوان في المسجد الجامع في كل مدينة من مدن الإمارة الصفارية، وكانت هذه الخطوة إحدى معاول الهدم للإمارة الصفارية [47] .

4.3 . ديوان الحِسبة في الإمارة السامانية (261 – 389 هـ / 874 – 999 م):

وبالانتقال إلى الإمارة السامانية[48] كان ديوان الحِسبة يتولّى الرقابة على الأمور الشرعية وعلى رأسه محتسب ووظيفته منع المخالفات الاقتصادية ، والمنكرات الاجتماعية [49].

لقد كان التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي يمثّل عماد المدينة في المشرق الإسلاميّ ، وقد اكتسبت المدينة المشرقية تطوراً في الحياة العامة إبّان الحكم الساماني. وظهرت فيها مختلف الصناعات، وبرزت أنواع متعددة من المهن والأصناف، كما وجدت في المدن الأسواق المتنوعة التي تضم مختلف النشاطات الاقتصادية والتجارية[50].

وكان يتولى سلامة أمن المدينة في الإمارة السامانية، وإقرار أوضاعها العامة، صاحب المعونة، وإلى جانبه يقوم المحتسب بوصفه الممثل الأكبر للمجتمع الساماني والمسؤول الأول عن مراقبة الأسواق فيها[51].

ومن جملة الأَعمال الأُخرى للمحتسب في الإمارة السامانية مراقبة شؤون الطعام وطهيه، إذ أكدوا على رقابة المطابخ ومحلات الخبز ومراقبة صحة الرعايا وسلامة النية والكسب المشروع[52]، فعلى سبيل المثال: كان المحتسب يطلب من الفرانين والخبازين رفع سقوف أفرانهم وأن يجعلوا في سقوفها منافذ واسعة للدخان،وكنس بيت النار(التنور) كل يوم، وغسل المعاجن وتنظيفها وعدم العجن بالقدم او الركبة أو بالمرفقين؛ لأن في ذلك مهانة للطعام من جهة.. ومن جهة ثانية يكون العجين عرضة لسقوط قطرات العرق من إبطي العجّان أو بدنه فيه، كما كان يوصيهم بعدم الخبز إلا بعد أن يختمر العجين؛ لأنَّ الفطير منه يثقل الميزان والمعدة،ومن جملة توصيات المحتسب للخبازين ضرورة التلثم أثناء أداء العمل وأن يشد على جبينه عصابة بيضاء لمنع سقوط عرق الجبين في العجين [53].

وقد كان للمحتسب في الإمارة السامانية دار خاصة تسمى دار الحِسبة يقوم فيه لتصريف أعماله[54] وكان يدعوا جميع أهل الحرف والباعة إلى دار الحِسبة أو كان يرسل نوابه إلى الأسواق لمتابعة أمور السوق[55]، وكانت عقوبة المحتسب للمخالفين إتلاف البضائع الفاسدة وإراقة الخمور ومنع التاجر أو الحرفي الغشاش من مزاولة عملة والتشهير به لفضحه[56]

والرقابة على أنواع الأطعمة والحيلولة دون الاحتكار والغلاء في البيع والتطفيف في الميزان ومتابعة أسلوب بيع وشراء اللحوم المذبوحة والحية ومحلات السلخ والذبح وكذلك أعمال الفلاحين والمطاحن وذلك لمراقبة جودة البضاعة هذا فضلاً عن العديد من الأعمال الأُخرى الخاصة بالنظام[57]، وكان الضرب والحبس والتوبيخ أُموراً عقابية مألوفة للضرب على أيدي المخالفين[58].

ولابد أنَّ الكثير من هذه المسؤوليات كانت ملقاة على عاتق المحتسب في الإمارة السامانية. الأمر الذي دفع السامانيين أَن يفردوا له ديواناً خاصاً مع بقية دواوين الإمارة[59].

5.3 . ديوان الحِسبة في الإمارة الغزنوية (350-582هـ/961-1186م)

بالانتقال إلى الإمارة الغزنوية [60] تُعدّ الحِسبة من الوظائف المهمة في هذه الإمارة ويعرف متوليها بالمحتسب، وبالنظر لأهمية وظيفة المحتسب والصلاحيات الواسعة التي تمنح له يتم تعيينه من القائم بأمور المسلمين ويعين لذلك من يراه أَهلا لهذه الوظيفة وممن تتوافر فيهم شروط متوليها[61]، فيذكر إن السلطان محمود الغزنوي (389-421هـ/ 998-1030م) ، رفض تولية رجل جاءه يومًا يطلب الحِسبة لنفسه فلما رآه السلطان وجد إن شاربه قد غطى فاه وأذيال ثوبه تسحب على الأرض فقال له: ((يا شيخ اذهب فاحتسب على نفسك ثم عد واطلب الحِسبة على الناس))[62] ، ممَّا يدل على مدى مراعاة السلاطين الغزنويين لأحكام وشروط متولي الحِسبة، وممَّا ينبغي على ولي الأمر مؤازرة المحتسب والأخذ بيده؛لأنَّ مهمته تعدّ ركيزة من ركائز الحكم وهي نتيجة العدل في الوقت نفسه[63].

وبالنظر لسعة أعمال ومهام المحتسب عند الغزنويين فقد اتخذ المحتسب عددًا كبيرًا من الأعوان ليعينوه في القيام بمهامه المتعددة،ويمكن أن ينوبوا عنه في المدن والأَعمال[64].

ويذكر أن المحتسب في غزنة[65]قد منح صلاحيات واسعة من السلطان محمود وكان له من الأعوان ما يقرب من مائة رجل بين خيال وراجل وأَنَّه كان يطوف في السوق وأنحاء المدينة على فرسه[66].

فيروي نظام الملك: حكاية محتسب غزنة الذي كان تركيا عجوزًا مع أبى علي نوشتكين الذي كان من خاصة السلطان محمود الغزنوي وندمائه ومن كبار قواده إذ كان قائدًا لخمسين ألف فارس وبطل زمانه، وكان يُعدّ بألف رجل،وكيف أن المحتسب أمر بإقامة حد الشرع عليه بعد أن شاهده ثملًا في الطريق إذ أمر بإنزاله من فرسه وأن يجلس رجل على رأسه وآخر على رجليه وجلده بيده دون أدنى محاباة أربعين جلدة حتى التهم الأرض بأسنانه، وحاشيته وعسكره ينظرون إليه دون أن يجرؤ أي منهم على أن يتفوه بكلمة واحدة ، وبعد ذلك نقله رجاله إلى بيته وفي اليوم التالي مثل بين يدي السلطان محمود وشكى له من المحتسب وكشف عن ظهره ورأى السلطان آثار الجلدات عليه فكان رد السلطان محمود على ذلك أنَّه ضحك وقال له :((لتتب وإلى الأبد أن تخرج من البيت وأنت سكران)) [67]. الأمر الذي يدل على أن السلطان محمود لم يستطع أن يفعل شيئًا أمام قرار المحتسب؛لأنَّالحِسبة وظيفة دينية مبنية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم تسعفنا المصادر التاريخية بأسماء من تولوا الحِسبة في الإمارة سواء كان ذلك في الحاضرة غزنة أو الولايات والأقاليم والمدن التابعة لنفوذ الإمارة فمن المؤكد أن لكل مدينة محتسب مشرف على أسواقها .

وكان من عادة المحتسب عند الخروج إلى السوق أن يكون مصحوبًا بقوة عسكرية لا تقل عن مائة فرد[68] ، ومن جملة حرصهم على محاسبة المخالفين حتى ولو كانوا من الحشم فقد قام السلطان إبراهيم ابن السلطان مسعود الغزنوي بإلقاء خبازه الخاص تحت أقدام الفيلة؛ لأنَّه استغل قربه من

البيت السلطاني و تسبب بارتفاع أسعار الخبز وذلك بخزنه لكل ما كان يرد من القمح والشعير(69).

4. الخاتمة(النتائج):

تناول هذا البحث الموسوم بـ((ديوان الحِسبة على عهود الإمارات شبه المستقلة في المشرق الإسلاميّفي القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد))وقد توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

1- يمثّل ديوان المحتسب في الإمارات شبه المستقلة في المشرق الإسلاميّ في القرنين الثالث والرابع للهجرة/ التاسع والعاشر للميلاد. امتداداً لديوان المحتسب في الخلافة العباسية، والقائم على مراقبة الأسواق وما يجري فيها من تعاملات تجارية، والسعي الحثيث لمنع الناس من ارتكاب مخالفات بهذا الخصوص،اذاً يمكن القول أن ديوان الحسبة هي بمثابة الادعاء العام حالياً لا نها قريبة من عمل القضاء .

2-نظراً للمنزلة الكبيرة التي يتمتّع بها ديوان المحتسب عند أمراء هذه الإمارات،فإنَّنا نجدهم يطلقون عليه أسماء ألقابًا رنانة،فالظاهريون كانوا يسمّون ديوان المحتسب، بديوان (العمل والصُناع)، وبالمقابل نجد العلويين يطلقون على صاحب ديوان المحتسب لقب (صانع المعروف).

3- وعرف عن الدعاة العلويين رغبتهم في التعرف على أحوال الناس، ومن أجل ذلك قاموا بالإشراف المباشر على ديوان المحتسب، فضلاً عن القيام بالحِسبة على الأسواق بين الفينة والأخرى عبر التجول في الأسواق، ومراقبة عمليات البيع والشراء فيها بصورة مباشرة، نظراً لمكانتهم الدينية والعلمية وتصدرهم للعلوم الشرعية في البلاد، حتى أنّ أول كتاب ظهر في المشرق الإسلاميّ بخصوص الحِسبة وعمل المحتسب ألفه الداعي الناصر حسن بن علي الأطروش.

4- نجد أن الأمراء الصفاريين وكُتابهم يزجون بأنفسهم في أتون هذا الديوان ويقومون بالإشراف المباشر على عمله وتقييم أدائه .

5- ونتيجة لاتساع مهام ديوان المحتسب عند السامانيين ولاكتشاف المجاهيل في هذا الديوان وخصوصاً في الأقاليم والمدن، وصار حريّاً بصاحب المعونة الإشراف على ديوان المحتسب في هذه الأصقاع.

6- ولم يقتصر عمل صاحب ديوان المحتسب في الإمارة الطاهرية على مراقبة الأسواق وما يجري فيها من عمليات بيع وشراء، بل تجاوز ذلك عبر مراقبتهم لأعمال رجال البلاط وأعضاء الجهاز الإداري في الإمارة، وعلى الرغم من اتساع صلاحياتهم وقدراتهم هذه، إلا أنّه عُرف عنهم التقاعس وعدم المقدرة على معاقبة أبناء الأسرة الطاهرية، الأمر الذي جعلهم يفقدون هيبتهم في عيون الناس. بالمقابل نجد المحتسب في الإمارة الغزنويةيتمتع بسلطة وهيبة كبيرة؛ إذ أخذ يضرب بيد من حديد المخالفين ولاسيَّما أصحاب المنكرات الاجتماعية، دون الاكتراث إلى منزلتهم السياسية أو قربهم من السلاطين الغزنويين،

7-نظراً للتطور الذي أصاب المدينة في المشرق الإسلاميّ في القرنين الثالث والرابع للهجرة بصورة عامة، وصار لزاماً على أمراء هذه الإمارات تشكيل ديوان للحسبة في كل مدينة من مدن إماراتهم.

8- امتاز ديوان الحِسبة عند الغزنويين بامتلاكه قوة عسكرية،وتعاونه مجموعة من العرفاء من أهل الحرف للعمل سوياً من أجل رفع المخالفات والتجاوزات في الأسواق وتطبيق العقوبات على المخالفين من قبيل إتلاف البضائع الفاسدة وإراقة الخمور ومنع التاجر أو الحرفي الغشاش من مزاولة عمله وغيرها.

5. الهوامش :

([1]) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري (ت 711ه/1311م):

لسان العرب، دار صادر، (بيروت، 1414ه)، ج1، ص314.

([2]) الماوردي، أبو الحسن بن محمد بن حبيب (ت 450ه/1058):الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط3، (بيروت، 2006م). ، ص299.

([3]) الماوردي، أبو الحسن بن محمد بن حبيب (ت 450ه/1058): أدب الدنيا والدين ، المكتبة العصرية: (بيروت ،2009م) ص108.

([4]) سورة آل عمران: من الآية 104.

([5]) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت 261ه/874م): صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، د. ت)، ج1، ص69.

([6])الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر (ت 590ه/1193م): نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: محمد بن حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية (بيروت، 2002 م)، ص213؛ ابن بسام، محمد بن أحمد المحتسب (توفى قبل 844ه/1440م): نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل و أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، (بيروت، 2002م)، ص292.

([7]) ابن الإخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي (ت 729ه/1328م) : معالم القربة في أحكام الحسبة، باعتناء: روبن ليوي، (كيمبرج ، 1937م)، ص7.

([8]) حمدان عبد المجيد الكبيسي: أسواق بغداد حتى بداية العصر البويهي، (145ه 763/334ه 945م)، دار الرشيد،(بغداد، 1979م). ، ص312؛ هاشم يحيى الملاح: الحسبة في الحضارة الإسلامية، منشورات المنظمة العربية للتنمية والإدارة، (القاهرة، 2007م)، ص48.

([9]) احمد عبد الباقي ،معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري ، د- ن ،(بيروت –1991)،ص37 .

([10])ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808ه/1405م): المقدمة، دار الكتب العلمية ، ط9، (بيروت، 2006م)،ج11، ص280-281 ؛ احمد شلبي : تاريخ الحضارة الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ ، مكتبة وهبة ،(مصر –لات)، ص132 ؛ سعيد عبد الفتاح عاشور (وآخرون) : دراسات في تاريخ الحضارة الإسلاميّة العربية ،ط2 ،مطبعة ذات السلاسل ،(الكويت -1986)، ص167-168 .

([11]) الشيزري : نهاية الرتبة في طلب الحسبة ، ص86 ؛ احمد عبدالباقي ،معالم الحضارة العربية ،ص28 .

([12]) عبدالكريم زيدان :أصول الدعوة ،مؤسسة الرسال، ط10، (د-م ،2005) ، ص81.

([13]) سورة البقرة : الآية، 44.

([14]) سالم الألوسي: الخدمات البلدية في الحضارة الإسلامية (مقالة ضمن كتاب دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب)، مركز إحياء التراث العلمي العربي، (بغداد، 1988م)، ص59؛ هاشم يحيى الملاح: طبيعة الدولة الإسلامية (دراسات تاريخية في المفهوم والنظم والإدارة)، دار الكتب العلمية،(بيروت، 2009م)، ص409.

([15]) ابن الأثير، ضياء الدين أبي الفتح نصر الله بن محمد بن عبد الكريم (ت 637ه/1239م): المثل السائر في آدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، منشورات الرفاعي، ط2، (الرياض، 1983م)، ج1، ص395.

([16])المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي (ت 845ه/1441م):المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بـ (الخطط المقريزية)، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، (القاهرة، 1998م)، مج1، ص463؛ أحمد شلبي: تاريخ الحضارة الإسلاميّة ، ص131.

([17]) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505ه/1111م) :إحياء علوم الدين، دار المعرفة، (بيروت، د. ت)، ج2، ص312؛ صباح إبراهيم سعيد الشيخلي : الأصناف في العصر العباسي، نشأتها وتطورها (بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي)، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1976م)، ص143.

([18]) الإمارة الطاهرية: هي الإمارة التي بدأت بتعيين الخليفة المأمون (198- 218هـ/ 813- 833م)، لقائد جيشه طاهر بن الحسين ذي اليمينين على خراسان سنة (205هـ/ 820م)، والذي ما لبث ان قطع الخطبة للخليفة المأمون معلناً قيام الإمارة الطاهرية في خراسان سنة (207هـ/ 822م)، الامر الذي ادى بدار الخلافة إلى تدبير خطة للخلاص من طاهر بن الحسين عبر تناوله السم من احد خدامه، لكن هذه المؤامرة لم تنهِ الإمارة الطاهرية في خراسان إذ حكمها ال طاهر حتى انتهت امارتهم سنة (259هـ/ 872م) على ايدي الصفاريين بزعامة يعقوب بن الليث الصفار. للمزيد، ينظر، ابن طيفور، ابو الفضل احمد ابو طاهر(ت 280 ه/893م): كتاب بغداد، جمعها: دكتور احسان

ذنونالثامري، دار صادر، (بيروت، 2009م)، ص 22؛ اليعقوبي: احمد ابن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب(ت 292ه/951م): تاريخ اليعقوبي، دار صادر، (بيروت، 1960م)، ج2، ص 457.

([19]) المنجي الكعبي: الدولة الطاهرية في خراسان والعراق، مركز النشر الجامعي، مطبعة تونس، ط1، (تونس، 2005م)، ص296.

([20]) رضا شعباني: مروري كوتاه بر تاريخ ايران(از آغاز عصر مادها تا بايان دوران قاجارية)، انتشارات سخن، جاب 1، (تهران، 1380ش) ،ص409.

([21]) رضا شعباني: مروري كوتاه بر، ص408.

([22]) لم نعثر على ترجمة له.

([23])الكرديزي، أبو سعيد عبد الحي بن ضحاك بن محمود(ت 443ه/1051م) : كتاب زين الأخبار، تعريب: محمد بن تاويت، مؤسسة الخامس الجامعية والثقافية (فاس، 1927م) ،ص7؛ وكذلك ـــ نسخة: المشروع القومي للترجمة، ترجمة: عفاف سيد زيدان، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،(القاهرة،2006م) .

([24]) المقدسي، شمس الدين ابي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت 380ه/990م):أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، علق عليه ووضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، (بيروت، 2003م)، ص244.

([25]) المقدسي: أحسن التقاسيم ، ص252-253.

([26]) المقدسي: أحسن التقاسيم، ص 244؛ الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429ه/ 1037م). يتيمة الدهر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، (بيروت، 1983م)ص167، 220 ، 420.

([27])الإمارة العلوية: لجاء يحيى بن عبد الله بن الحسن المجتبى(ع) الإمام الثامن عند الزيدية العلوية بعد فشل ثورة الحسين بن علي بن الحسين (ع) في الحجاز ومقتله في موقعة (فخ) سنة(169هـ/785م) زمن خلافة الهادي العباسي (169 – 170 هـ/785-786م) إلى طبرستان ، واستقر هناك وكان الخليفة العباسي قد استعان بقائده محمد بن عبد الله بن طاهر لقمع تلك الثورة وفعلاً استطاع أنْ ينقض عليها فكافأه بأن أعطاه إقطاعا عند ثغور طبرستان ، فأساء التصرف ووضع تحت تصرفه أراضٍ تعود لسكان المنطقة فأدى هذا إلى استياء الأهالي ولم يجدوا بداً من التحالف مع جيرانهم من

الديلم، وبعد أنْ تم التحالف بين الطرفين تم الاتفاق على اختيار احد العلويين ليكون أميراً عليهم ، ووقع الاختيار على الحسن بن زيد العلوي (250 – 270هـ/864-883م) والملقب بـ (الداعي الكبير) وبهذا قامت الإمارة الزيدية العلوية في طبرستان، وحكم هذه الإمارة من بعدة إخوانه وابنائه إلى ان تقلد الحكم الحسن بن القاسم بن الحسن العلوي (304-316هـ/916-928م) وكان يعرف بـ (الداعي الصغير) الذي دخل في حروب مستمرة مع السامانيين اسفرت عن اندحاره ومقتله سنة (316هـ/928م) وبمقتله سقطت الإمارة العلوية في طبرستان . للمزيد ، ينظر، الطبري، أبو جعفر محمد جرير (ت 310 ه/922م): تاريخ الطبري، أو (تاريخ الرسل والملوك)، دار الكتب العلمية، ط3، (بيروت، 2004م)، ج5، ص362؛ السلامي، أبو علي حسين بن أحمد(قرن 3-4ه/9-10 م):أخبار ولاة خراسان، تحقيق ومراجعة: محمد علي كاظم بك، مؤسسة ميراث مكتوب، ط1،(طهران،1390 ش-ق)، ص192؛ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، (ت 597ه/1200م): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، (بيروت، 1992م)، ج12، ص34؛ جان موريس فييه: أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة: حسني زينه، دار المشرق، ط1، (بيروت، 1990م)، ص165؛ علي اصغر مصدق ، وعزت راد منش: مهاجرات ونهضت سادات علوي در ايران آزآغاز تا تأسيس حكومت علويان طبرستان انتشارات دانشكاه تهران،(تهران،1382ش)، ص163.

([28]) بلاد الديلم أو بلاد جيلان واقعة في الجنوب الغربي من شاطئ بحر الخزر سهلها للجبل وجبالها للديلم وقصبتها روزبار ، وكانت في القديم إحدى الأيالات الفارسية إلا أن أهلها يطلق عليهم اسم الديالمة أو الجيل(وقيل هم بدو الفرس)،وتجاورهم بلاد طبرستان وكان بين الديالمةوالطبريين سلم وموادعة. للمزيد، ينظر ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله الرومي (ت 626ه/1228م): معجم البلدان، دار صادر،(بيروت، د.ت)،مج2،ص544.

([29]) طبرستان: بلاد الطبر اي الفاس لان كلمة (استان) تعني بالفارسية البلاد، وكلمة (طبر) تعني، الفاس ، وهي بلاد واسعة كثيرة الغالب عليها الجبال وطبرستان إقليم واسع وكبير ويَمتد في مُعظمه على الساحل الجنوبي لبحر قزوين عبر سلسلة جبال ضخمة ،ويقع على أطراف طبرستان جبال وعرة جداً تسمى" جبال شروين"، وهي

أكثر جبال طبرستان صعوبة ووعورة وأدغالاً . للمزيد ، ينظر ، ياقوت الحموي : معجم البلدان، مج4، ص13.

([30]) ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن(توفي في القرن 6ه/12م) :تاريخ طبرستان، ترجمة: أحمد محمد نادي، المجلس الأعلى للثقافة، (القاهرة، 2002)، ص244.

([31]) ابن إسفنديار: تاريخ طبرستان، ص288.

([32]) الشهيد، حميد بن أحمد اليماني(ت652ه/1254م) :الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية، الناسخ: محمد بن طاهر السماوي، مخطوطة مصورة محفوظة في مكتبة السيد محسن الحكيم العامة تحت رقم 613، (النجف). ، ج2، ورقة 39؛ مهدي جواد حبيب :الدولة العلوية في طبرستان، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، (جامعة بغداد، 1968م)، ص227.

([33])الآسثهبد، أو الآسـپهبذ،اوالأصبهبذ وقيل أيضاً الاصفهبد، أو الاصفهبذ: وهو القائد الكبير في الجيش، وهو أيضا لقب يطلق على كل ملك من ملوك طبرستان بعد الإسلام. للمزيد، ينظر: أحمد سياح : فرهنگـ دانشكاهي(2)، فارسي به عربي، جابخانهأحمدى، انتشارات اسلام، جاب 3 ، (تهران، 1378ش)، ص30.

([34]) ابن إسفنديار: تاريخ طبرستان، ص284.

([35]) سليمان بن عبد الرحمن الحقيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء الكتاب والسنة، د ـــــ ن، ط4،(رياض، 1996م) ، ص21.

([36]) مؤلف مجهول ،(كان حياً 372ه/982م): حدود العالم من المشرق إلى المغرب، ترجمه عن الفارسية وحققه : يوسف الهادي، دار الثقافة للنشر، (القاهرة، 2002م)، ص157.

([37])الإمارة الصفارية: تنتسب إلى مؤسسها يعقوب بن الليث الصفار (254 -265 هـ / 868 -878 م) الذي كان في حداثته صانعاً في عمل الصفر في سجستان ولذلك سميت الإمارة الصفارية ، بزغ نجم يعقوب الصفار بزعامته لفرق المتطوعة لحرب الخوارج في سجستان، وتمكن من القضاء عليهم والسيطرة على سجستان ومن ثم مد نفوذه على الأقاليم المجاورة حتى تمكن من السيطرة على كل من أقاليم كرمان وفارس، وخراسان، وفتح بلاد كابل، وأراد السيطرة على بغداد والقضاء على الخلافة العباسية ، ولكنه تعرض إلى هزيمة نكراء في

معركة دير العاقول في العراق سنة (262هـ/ 875م) وبعد وفاة يعقوب الصفار سنة (265هـ/ 278م) بايع الجند أخاه عمراً بن الليث الصفار (265- 287هـ/ 878- 900م) وقد أقرت الخلافة هذا الاختيار، وفي عام (287هـ/ 900م) انهزم عمرو الصفار أَمام الجيش الساماني ووقع اسيراً في قبضة السامانيين، ثم أُرسل إلى بغداد إذ بقي في سجنه حتى مات عام (288هـ/ 901م)، وبعدها آل حكم الصفاريين إلى الأَمراء الضعاف من أبناء واحفاد عمرو الصفار، وفي سنة(298 هـ / 910 م) قصد سجستان الأَمير أحمد بن إسماعيل الساماني(295-301ه/907-913م) وتمكن من القبض على اخر أَمراء البيت الصفاري محمد بن علي بن الليث الصفار(296– 298 هـ / 908-910 م)، وبذلك سقطت الإمارة الصفارية. للمزيد. ينظر، حمزة الأصفهاني بن الحسن (ت 360ه/ 970م): تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، (عليهم الصلاة والسلام)، منشورات دار مكتبة الحياة، (بيروت، 1961م) ، ص 169- 170؛ميرخوند، مير محمد بن سيد برهان الدين خواوند شاه (ت 903ه/1497م) :تاريخ روضة الصفا، انتشارات بيروز، (تهران، 1339ش) ، ص57-72.

([38]) تقع مدينة نيسابور في الشمال الشرقي من اقليم خراسان وبها يمر طريق الحرير العظيم العابر إلى أكناف المشرق والصين وتعد من كبريات مدن هذا الاقليم، ، أما اسم هذه المدينة ونسبتها فقد سميت بنيسابور نسبة إلى الملك الساساني سابور الثاني ابن هرمز (ذو الاكتاف) (309- 379م)، الذي جدد بناءها في القرن الرابع الميلادي، وأما مؤسسها فكان سابور الأول بن اردشيربايكان (241- 272م) ، وكان الفرس يطلقون عليها (نيشابور) فعربت فقيل (نيسابور)، وهو مشتق من (نيوشاه بور) الفارسية ومعناه (شيء، أو عمل، أو موضع سابور الطيب) ويطلق عليها ايضاً (ايرانشهر) أي بلد الخيار (أي الخير) لان اير بالفارسية الاولى اسم جامع للخير والفضيلة. للمزيد، ينظر، اليعقوبي، احمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب(ت 292ه/951م): البلدان ،وضع حواشيه: محمد امين الضناوي، دار الكتب العلمية (بيروت، 2002م)، ص 127- 144؛ ابن حوقل، ابو قاسم محمد بن علي النصيبي(ت 367ه/977م): صورة الارض، مطبعة بريل، ط2، (ليدن، 1938)، ص 426؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، مج5، ص 382؛ ارثركريستنسن: ايران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية للكتاب (القاهرة، 1998م)، ص 209؛ كي لسترنج. بلدان الخلافة الشرقية، نقله إلى العربية: بشير فرانسيس وكوركيس عواد، مطابع المجمع العلمي العراقي، (بغداد، د. ت)، ص 73..

(39)سجستان او سيستان اقليم كبيرة وولاية واسعة وأن اسم مدينتها زرنج وهي جنوبي هراة وأرضها كلها رملة سبخة والرياح فيها لا تسكن أبدا ولا تزال شديدة تدير رحيهم وطحنهم كله على تلك الرحى. للمزيد، ينظر، ياقوت الحموي: معجم البلدان،مج3, ص190

(40) مؤلف مجهول: تاريخ سجستان، ترجمة. محمود عبد الكريم علي، المجلس الأعلى للثقافة، (القاهرة، 2006م)، ص217-218؛ إبراهيم باستاني باريزي: يعقوب بن الليث الصفار، ترجمة وقدم له وعلق عليه، الدكتور محمد فتحي يوسف الريس، دار الرائد العربي، (القاهرة، د. ت)، ص134-135.

(41) حسن يغمائي : تاريخ دولت صفاريان، انتشارات دنياى كتاب، (تهران، 1370ش)، ص259.

(42) ابن حوقل: صورة الأرض، ص454.

(43) أحمد علي كهزاد: تاريخ أفغانستان ، مطبعة دولتي، (تهران، 1336ش)، ج3، ص188

(44) مؤلف مجهول: تاريخ سجستان، ص261.

(45) زرنج :هي قاعدة سجستان القديمة وقصبتها، وكان يطلق على زرنج نفسها سجستان، ولكن أسم زرنج تلاشى بمرور الوقت وأنسي هذا الاسم، وأطلق اسم الإقليم على المدينة.للمزيد، ينظر، ياقوت الحموي: معجم البلدان، مج3، ص155؛ ابن سعيد المغربي، أبو الحسن موسى (ت 685ه /1286م) :كتاب الجغرافيا، تحقيق وتعليق: إسماعيل العربي، المكتب التجاري، ط1، (بيروت، 1970م)، ص162.

(46) مؤلف مجهول: تاريخ سجستان، ص216.

(47) مؤلف مجهول: تاريخ سجستان، ص261.

(48) السامانيين: ينتسب السامانيون إلى جدهم الاعلى سامان بن خداه بن حسمان بن طغاث، ولذلك يسمون بالسامانيين، الذين استطاعوا تأسيس الإمارة السامانية (261-389هـ/ 874- 999م): في بلاد ما وراء النهر، واتخذوا مدينة بخارى حاضرة لهم وتمكنوا من مدّ نفوذهم إلى جميع خراسان بما فيها مدينة نيسابور، وانهارت الإمارة السامانية على يد الاتراك بقيادة ملك الترك ايلك خان ابو نصر احمد بن علي شمس الدولة (ت 403هـ/ 1012م). للمزيد، ينظر، النرشخي، ابو بكر محمد بن جعفر(ت

348ه/959م): تاريخ بخارى، عربه عن الفارسية وقدم له وعلق عليه: الدكتور امين عبد المجيد بدوي، ونصرت مبشر الطرازي، دار المعارف، (القاهرة، 1965م)، ص 105- 106؛ البيهقي، ابو الفضل محمد ابن حسين(ت 470ه/1077م): تاريخ البيهقي، ترجمة: يحيى الخشاب وصادق نشأت، مكتبة الانجلو المصرية، دار الطباعة الحديثة (القاهرة، 1965م)، ص 709؛ الجوزجاني، ابو عمرو منهاج الدين منهاج السراج عثمان بن محمد(توفي في القرن 7ه/13م): طبقات ناصري، ترجمة وتقديم: عفاف السيد زيدان، المركز القومي للترجمة، (القاهرة، 2013م)، ج1، ص 336..

([49]) ابن حوقل: صورة الأرض، ص455؛ سيد أبو القاسم فروزاني :تاريخ تحولات، سياسي، اجتماعي اقتصادي وفرهنكي إيران در دوره سامانيان، انتشارات دانشكاهها سمت، (تهران، 1381ش)، ص168؛ محمد رضا ناجي: سامانيان، انتشارات دفتر ثذوهشهاى فرهنگ ، (تهران، 1384ش)، ص40.

([50]) الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي (ت 341ه/952م).

مسالك الممالك، مطبعة بريل، (ليدن، 1927م)، ص281.

([51]) ابن حوقل: صورة الأرض، ص430.

([52]) ابن حوقل: صورة الأرض، ص177.

([53])ابن حوقل: صورة الأرض ، ص177.

([54])ابن حوقل: صورة الأرض ، ص177.

([55])ابن حوقل: صورة الأرض ، ص177.

([56])ابن حوقل: صورة الأرض ، ص177.

([57]) ابن الاخوة: معالم القربة في احكام الحسبة، ص78 .

([58]) ابن الأخوة: معالم القربة في احكام الحسبة ، ص68-162.

([59]) النرشخي: تاريخ بخارى، ص46.

([60]) الإمارة الغزنوية: يرجع ظهور هذه الإمارة إلى دور أَحد القادة يدعى سبكتكين، فقد تولّى مدينة غزنة من قبل السامانيين، ثم نما نفوذه وسلطانه في الشرق؛ وانصرف سيكتكين وولده السلطان محمود (389-421هـ/ 998-1030م) في توسيع حدود إمارتهم على حساب الإمارات الأَخرى، اذ تمكن سلطان محمود الغزنوي من توسيع حدود إمارته حتى صارت حدودها تمتد من الشمال الهند في الشرق إلى العراق في

الغرب، ومن خراسان وطخارستان وجزء من بلاد ما وراء النهر في الشمال إلى سجستان في الجنوب، وبعد وفاته سنة(421هـ/ 1030م) آل الحكم إلى ولده الأَمير محمد بعهد منه لمدة قصيرة ومن ثم تولى حكم الإمارة الغزنوية السلطان مسعود (422-432هـ/1030-1040م) ، وهو آخر السلاطين الأقوياء ، فقد اقتصر نفوذ الإمارة بعد وفاته على بلاد الهند بعد أن خسر إقليمي خراسان وبلاد ماوراء النهر على اثر معركة دندانقان مع السلاجقة في سنة(431هـ/1039م). وبعد وفاة السلطان مسعود استقر أمر السلطنة إلى السلطان مودود(432-441هـ/1040-1049م) الذي سلك سيرة جده السلطان محمود الغزنوي ، بعد ذلك تعاقب على حكم هذه الإمارة عدد من السلاطين الضعاف ، وفي سنة (582ه/ 1186م) وعلى عهد السلطان اخر سلاطين الإمارة الغزنوية تاج الدولة خسرو ملك بن خسرو شاه(555-582هـ/1116-1186م) سقطت هذه الإمارة على يد الإمارة الغورية(543-612هـ/1148-1295م) . للمزيد ، ينظر ، الكرديزي ، زين الاخبار ، ص104؛ البيهقي : تاريخ البيهقي ،ص12، ابن الجوزي ، المنتظم ، ج8، ص58.

(61)ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808ه/1405م) : المقدمة، دار الكتب العلمية ، ط9، (بيروت، 2006م) ، ص280.

(62) الشيزري ،نهاية الرتبة ،ص8 ،ابن بسام ،نهاية الرتبة في طلب الحسبة ،، ص13

.

(63)نظام الملك ، أبو علي حسين بن علي خواجة (ت 485ه/1092م) : سياسة نامه سير الملوك، ترجمة: يوسف حسين بكار، دار القدس، (بيروت، د. ت) ،ص71 .

(64)المقريزي : الخطط المقريزية ، ص131 .

(65) غزنه: هكذا يتلفظ بها العامة والصحيح عند العلماء غزنين ويعربونها فيقولون جزنه، ويقال لمجموع بلادها زابلستان وغزنه قصيتها وهي مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان ، وهي الحد بين خراسان والهند. للمزيد، ينظر، ياقوت الحموي: معجم البلدان، مج4، ص201. وتقع الان في افغانستان وتسمى غازني

(66) نظام الملك ، سياسة نامة ، ص72 .

(67) نظام الملك ، سياسة نامة ،ص71-72 .

(68) نظام الملك ، سياسة نامة ، ص80.

(69) نظام الملك ، سياسة نامة ،ص83-84.

6. قائمة المصادر والمراجع:

1.6 . المخطوطات:

-الشهيد، حميد بن أحمد اليماني(ت652ه/1254م) :
1- الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية، الناسخ: محمد بن طاهر السماوي، مخطوطة مصورة محفوظة في مكتبة السيد محسن الحكيم العامة تحت رقم 613، (النجف).

2.6 . المصادر الرئيسة:

-ابن الأثير، ضياء الدين أبي الفتح نصر الله بن محمد بن عبد الكريم (ت 637ه/1239م):
2- المثل السائر في آدب الكاتب والشاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانه، منشورات الرفاعي، ط2، (الرياض، 1983م).
-ابن الإخوة، محمد بن محمد بن أحمد القرشي (ت 729ه/1328م) :
3-معالم القربة في أحكام الحسبة، باعتناء: روبن ليوي، (كيمبرج ، 1937م).
-ابن إسفنديار، بهاء الدين محمد بن حسن(توفي في القرن 6ه/12م) :
4- تاريخ طبرستان، ترجمة: أحمد محمد نادي، المجلس الأعلى للثقافة، (القاهرة، 2002).
-الاصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي (ت 341ه/952م):
5- مسالك الممالك، مطبعة بريل، (ليدن، 1927م).
- ابن بسام، محمد بن أحمد المحتسب (توفى قبل 844ه/1440م):
6- نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل و أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، (بيروت، 2002م).
-البيهقي، ابو الفضل محمد ابن حسين(ت 470ه/1077م):
7- تاريخ البيهقي، ترجمة: يحيى الخشاب وصادق نشأت، مكتبة الانجلو المصرية، دار الطباعة الحديثة (القاهرة، 1965م).
-الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت 429ه/ 1037م):
8- يتيمة الدهر، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، (بيروت، 1983م).
-ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، (ت 597ه/1200م):

9- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، (بيروت، 1992م).

-الجوزجاني، ابو عمرو منهاج الدين منهاج السراج عثمان بن محمد (توفي في القرن 7ه/13م):

11- طبقات ناصري، ترجمة وتقديم: عفاف السيد زيدان، المركز القومي للترجمة، (القاهرة، 2013م).

-حمزة الأصفهاني بن الحسن (ت 360ه/ 970م):

12- تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، (عليهم الصلاة والسلام)، منشورات دار مكتبة الحياة، (بيروت، 1961م).

-ابن حوقل، ابو قاسم محمد بن علي النصيبي(ت 367ه/977م):

13- صورة الارض، مطبعة بريل، ط2، (ليدن، 1938).

-ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808ه/1405م):

14- المقدمة، دار الكتب العلمية ، ط9، (بيروت، 2006م).

-ابن سعيد المغربي، أبو الحسن موسى (ت 685ه /1286م) :

15- كتاب الجغرافيا، تحقيق وتعليق: إسماعيل العربي، المكتب التجاري، ط1، (بيروت، 1970م).

-السلامي، أبو علي حسين بن أحمد(قرن 3-4ه/9-10 م):

16- أخبار ولاة خراسان، تحقيق ومراجعة: محمد علي كاظم بك، مؤسسة ميراث مكتوب، ط1،
(طهران،1390 ش-ق).

-الشيزري، عبد الرحمن بن عبد الله بن نصر (ت 590ه/1193م):

17- نهاية الرتبة في طلب الحسبة، تحقيق: محمد بن حسن محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية (بيروت، 2002 م).

-الطبري، أبو جعفر محمد جرير (ت 310 ه/922م):

18- تاريخ الطبري، أو (تاريخ الرسل والملوك)، دار الكتب العلمية، ط3، (بيروت، 2004م).

-ابن طيفور، ابو الفضل احمد ابو طاهر(ت 280 ه/893م):

19- كتاب بغداد، جمعها: دكتور احسان ذنونالثامري، دار صادر، (بيروت، 2009م).

-الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505ه/1111م) :

20- إحياء علوم الدين، دار المعرفة، (بيروت، د. ت).
-الكرديزي، أبو سعيد عبد الحي بن ضحاك بن محمود(ت 443هـ/1051م) :
21- كتاب زين الأخبار، تعريب: محمد بن تاويت، مؤسسة الخامس الجامعية والثقافية (فاس، 1927م) ؛ وكذلك ـــــ نسخة: المشروع القومي للترجمة، ترجمة: عفاف سيد زيدان، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،(القاهرة،2006م) .
-الماوردي، أبو الحسن بن محمد بن حبيب (ت 450هـ/1058):
24- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط3، (بيروت، 2006م).أدب الدنيا والدين ، المكتبة العصرية: (بيروت ،2009م)
25-أدب الدنيا والدين ، المكتبة العصرية: (بيروت ،2009م)
-مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت 261هـ/874م):
26- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت، د. ت).
-المقدسي، شمس الدين ابي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت 380هـ/990م):
27-أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، علق عليه ووضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، (بيروت، 2003م).
-المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي (ت 845هـ/1441م):
28-المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بـ (الخطط المقريزية)، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، (القاهرة، 1998م).
-ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري (ت 711هـ/1311م)
29- لسان العرب، دار صادر، (بيروت، 1414هـ) .
-مؤلف مجهول:
30- تاريخ سجستان، ترجمة. محمود عبد الكريم علي، المجلس الأعلى للثقافة، (القاهرة، 2006م) .
-مؤلف مجهول ،(كان حياً 372هـ/982م):
31- حدود العالم من المشرق إلى المغرب، ترجمه عن الفارسية وحققه : يوسف الهادي، دار الثقافة للنشر، (القاهرة، 2002م).
-النرشخي، ابو بكر محمد بن جعفر(ت 348هـ/959م):

32- تاريخ بخارى، عربه عن الفارسية وقدم له وعلق عليه: الدكتور امين عبد المجيد بدوي، ونصرت مبشر الطرازي، دار المعارف، (القاهرة، 1965م).
- نظام الملك ، أبو علي حسين بن علي خواجة (ت 485ه/1092م) :
33-سياسة نامه سير الملوك، ترجمة: يوسف حسين بكار، دار القدس، (بيروت، د. ت).
-ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله الرومي (ت 626ه/1228م):
34- معجم البلدان، دار صادر،(بيروت، د.ت).
اليعقوبي: احمد ابن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب(ت 292ه/951م)
35- البلدان ، وضع حواشيه: محمد امين الضناوي، دار الكتب العلمية (بيروت، 2002م).
36- تاريخ اليعقوبي، دار صادر، (بيروت، 1960م).-

3.6 . المراجع العربية والمعربة:

-إبراهيم باستاني باريزي:
1-يعقوب بن الليث الصفار، ترجمة وقدم له وعلق عليه، الدكتور محمد فتحي يوسف الريس، دار الرائد العربي، (القاهرة، د. ت).
-احمد شلبي :
2- تاريخ الحضارة الإسلاميّة والفكر الإسلاميّ ، مكتبة وهبة ،(مصر – د: ت).
-احمد عبد الباقي :
3-معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري ، د- ن ،(بيروت –1991).
-ارثركريستنسن:
4-ايران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، مراجعة: عبد الوهاب عزام، الهيئة المصرية للكتاب (القاهرة، 1998م).
-جان موريس فييه:
5-أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة: حسني زينه، دار المشرق، ط1، (بيروت، 1990م).
-حمدان عبد المجيد الكبيسي:
6- أسواق بغداد حتى بداية العصر البويهي، (145ه 334ه/763 945م)، دار الرشيد،(بغداد، 1979م).
-سالم الألوسي:

7-الخدمات البلدية في الحضارة الإسلامية (مقالة ضمن كتاب دراسات في الحسبة والمحتسب عند العرب)، مركز إحياء التراث العلمي العربي، (بغداد، 1988م).
-سعيد عبد الفتاح عاشور (وآخرون) :
8- دراسات في تاريخ الحضارة الإسلاميّة العربية ، ط2 ،مطبعة ذات السلاسل ،(الكويت -1986).
-سليمان بن عبد الرحمن الحقيل:
9- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء الكتاب والسنة، د ـــ ن، ط4، (رياض، 1996م) .
-صباح إبراهيم سعيد الشيخلي :
10- الأصناف في العصر العباسي، نشأتها وتطورها (بحث في التنظيمات الحرفية في المجتمع العربي الإسلامي)، دار الحرية للطباعة، (بغداد، 1976م).
-عبدالكريم زيدان :
11-أصول الدعوة ،مؤسسة الرسال، ط10، (د-م، 2005) .
- كي لسترنج:
12- بلدان الخلافة الشرقية، نقله إلى العربية: بشير فرانسيس وكوركيس عواد، مطابع المجمع العلمي العراقي، (بغداد، د. ت).
-المنجي الكعبي:
13- الدولة الطاهرية في خراسان والعراق، مركز النشر الجامعي، مطبعة تونس، ط1، (تونس، 2005م).
-هاشم يحيى الملاح:
14- الحسبة في الحضارة الإسلامية، منشورات المنظمة العربية للتنمية والإدارة، (القاهرة، 2007م).
15- طبيعة الدولة الإسلامية (دراسات تاريخية في المفهوم والنظم والإدارة)، دار الكتب العلمية،(بيروت، 2009م).

4.6 . الرسائل الجامعية:

-مهدي جواد حبيب :
1- الدولة العلوية في طبرستان، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، (جامعة بغداد، 1968م).

خامساً المصادر والمراجع الفارسية:

-أحمد سياح :
1- فرهنگ دانشكاهي(2)، فارسي به عربي، جابخانهأحمدى، انتشارات اسلام، جاب 3 ، (تهران، 1378ش).
-أحمد علي كهزاد:
2- تاريخ أفغانستان ، مطبعة دولتي، (تهران، 1336ش).
-حسن يغمائي :
3- تاريخ دولت صفاريان، انتشارات دنياى كتاب، (تهران، 1370ش(. .
-رضا شعباني:
4- مروري كوتاه بر تاريخ ايران(از آغاز عصر مادها تا بايان دوران قاجارية)، انتشارات سخن، جاب 1، (تهران، 1380ش).
-سيد أبو القاسم فروزاني :
5- تاريخ تحولات، سياسي، اجتماعي اقتصادي وفرهنكي إيران در دوره سامانيان، انتشارات دانشكاهها سمت، (تهران، 1381ش).
-علي اصغر مصدق ، وعزت راد منش:
6- مهاجرات ونهضت سادات علوي در ايران آزآغاز تا تأسيس حكومت علويان طبرستان انتشارات دانشكاه تهران، (تهران،1382ش).
-محمد رضا ناجي:
7- سامانيان، انتشارات دفتر ثذوهشهاى فرهنگ ، (تهران، 1384ش).
-ميرخوند، مير محمد بن سيد برهان الدين خواوند شاه (ت 903ه/1497م) :
8- تاريخ روضة الصفا، انتشارات بيروز، (تهران، 1339ش),

شيطيل : المدينة التي بناها المسلمون في الأندلس تحت الصخور
Chitil: the city built by the Muslims in Andalusia underthe rocks

د. عبدالله علي نوح(*)
جامعة بنغازي . ليبيا
aa24083@gmail .com

تاريخ الاستلام: 2020/10/12 تاريخ القبول:2020/12/19

الملخص:

شيطيل اسم يغيب عن الذاكرة التاريخية ، ولم يذكر إلا عرضاً في مرة واحدة بمصدر تاريخي ، كانت ربما كافية لفتح باب البحث عن عروبة المكان ، وسبر أغوار تاريخه وآثاره ، فالمدينة اليوم تحمل اسماً إسبانياً وبمعالم إسبانية وتكاد تنمحي آثار المسلمين فيها ، رغم محاولات بعض مؤرخي إسبانيا توريخ أحداث المدينة ، ودراسة آثارها ، رغم شح المعلومات وقلة الإخباريات .

وهذا البحث افتتاح لدراسة مدينة يفخر الإسبان اليوم بأنها أعجوبة هندسية ، لأنها بنيت حرفياً تحت الصخور وفي ثنايا الكهوف ، إنها سيتينل دي لاس بوديجاس ، والتي نحاول في هذه الورقات أن نقول إنها في الواقع مدينة شيطيل التي بناها المسلمون ، وظلت معقلاً دفاعياً إسلامياً أواخر عهد بني الأحمر .

Abstract:

Shitil is aname absent from historical memory, and it was only mentioned once through a historical source that may be sufficient to open the door to searching for the Arabness of the place, and to explore the depths of its history and its archaeological characteristics, because the city today bears a Spanish name and is almost eliminating the effects of Muslims in it despite some attempts narrated by some historians In Spain they talk about the events of the city and study its effects despite the scarcity and lack of information.

This research opens the way to study a city that the Spaniards are proud of today as an engineering marvel, because it was built literally under

the rocks and in the folds of caves, specifically the Citinel de las Bodegas in the era of the Nasreis dynasty.

المقدمة :

تفخر الأمم بموروثها التاريخي والأثري والعمراني ، لأنه من ضمن ما يعرف بالشهود الحضاري الذي يتيح الركون إلى أصالة الأمة وعمق جذورها المتماهية مع حجم تطورها و تقانة حضارتها ، خاصة إذا كان في ثنايا هذا الموروث ما يتفرد بمزية ويتمايز بتفرد .

ومن ضمن عجائب البناء في الأندلس مدينة صغيرة ، يفخر أهل إسبانيا اليوم بغرابة بنائها ، من حيث أنها تقع بشكل شبه كامل تحت الصخور ، فالشوارع تمر أمام بيوت أنشئت في كهوف طبيعية ، بحيث أضحت سقوف الكهوف سقوفاً لتلك البيوت ، والأمر يخص شوارع كاملة و أحياء متكاملة ، و بنظام طوابق تصل إلى ثلاثة .

وتشير الدراسات التاريخية والأثرية إلى تاريخ المدينة الحديث من لدن اجتياحها وافتكاكها من يد المسلمين ، دون وجود معلومات تذكر عن نشأة المدينة سوى أنها تحوي كهوفاً استخدمت ما قبل التاريخ مساكن لعناصر بشرية سكنت إيبيريا قديماً ، لكن فكرة تحويل الكهوف ‘لى منازل دائمة بأبواب وجدران ، كانت فكرة إسلامية ، مع إضافة قلعة دفاعية حصينة ، وجلب الماء ، وبناء القنوات ، وشق الترع ، لتظهر مدينة شيطيل أعجوبة هندسية بمقاييس عصرها .

_ توطئة :

قبل الحديث عن موضوع البحث ، من المهم الإشارة إلى فقر معلوماته وشح إخبارياته ، مما يجعل الخوض فيه أمراً تكتنفه صعاب جمة ، أولها ربما أغلاط الترجمة ، وثانيها تصحيفات التفسير والتأويل ، وثالثها غموض الموضوع بقلة مصادره ، لذا فمن الإنصاف اعتبار البحث محاولة لفتح باب البحث في موضوعه ، واستنهاض همم الآثاريين للنظر فيه .

_ فاتحة الموضوع :

في نصٍ تاريخي ، مرّ عرضاً في تضاعيف كتاب (الأنيس المطرب بروضالقرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس) (1) للمؤرخابن أبيزرع الفاسي (2) ، عن حوادث سنة 692هـ ، إشارة إلى قيام أحد أمراء بني مرين ، وهو الأمير يوسف الناصر المريني([3]) بإعطاء السلطان محمد بن الأحمر

الغرنـاطي ([4]) مـدينتين وعـدد مـن القـلاع والحصـون التـي كانـت تحـت سـيطرة المرينيين في الأندلس([5]) ، حيث يقول ابن أبيزرع ((وفـي هذه السنة بذل أمير المسلمين يوسف إلى ابن الأحمر: الجزيرة ورندة ، وما والاهما من الحصون مثل حصـن يامنتوأبدونـةورنبش والصـخيرات وبيـغ والقـار ونشـيط وقردلـةوطيط ، وحصــــــن المــــــدور وشــــــيطيل والطشــــــاش وابــــــن الــــــدليل واسطبونةومجلوشوشمينةوالنجور وتنبول وواديروقمارش)) ([6]).

هذه الإشـارة جـاءت بعـد صـلح واعتـذار مـن الأميـر ابـن الأحمـر الغرنـاطي للسلطان أبي يعقوب يوسف المريني(7) ، عن تسرعه بالتحالف مع سانشو الرابع ملك قشتالة ضد المرينيين .

ومايهمنا من النص أن هدية السلطان المرينـي تضـمنت مـدينتين اثنتـين : الجزيـرة ([8])، ورنـدة([9]) مـع عـدد مـن الحصـون والقـلاع والمواقـع الحربيـة الدفاعيـة ، بلـغ عـددها واحـداً وعشـرين حصـناً وقلعـةً وموقعـاً ، مـن ضـمنها اسـم قريـب الرسـم والنطق لمدينـة تعتبـر اليـوم مـن أعاجيب المواقـع التاريخيـة الإسبانية ، وهـو قلعـة (شيطيل) التي تم تسليمها كما سبقت الإشارة لبني الأحمر من لدن المرينيين .

وقـد يبـدو الأمـر غيـر ذي عجبـإلا إذا تعرفنـا علـى نـوع عمـارة وبنـاء ذلـك الموقـع المتفرد عن غيره في فكرة بنائه وغرابتها ، بل ودلالتها العمرانية والتاريخيـةلأن أغلـب بنـاء ذلـك الموقـع أنجـز تحـت الصـخور حرفيـاً ، والسـبب أن الطبيعـة الجيولوجية للمكان تحتوي على عدد كبير من الكهوف المتصلة المتدرجة ، والتي مـن الثابـت أنهـا اسـتخدمت فـي عصـور سـابقة للفـتح الإسـلامي للأنـدلس بهيأتهـا الكهفية الجيولوجية بلا تحوير ولا تغيير ، كمأوى ومسكن على مر العصور دون التفكير في إحداث تحوير أو إضافات على شكلها الطبيعي وتكويناتها الأصليةالتي نحتت في الجبال ([10]) .

ولكي تتضح صورة الأمر ، سنبدأ استهلالاً بعرض أهمية المدينـة المشـار إليهـا تاريخيـاً وعمرانيـاً وسـياحياً ، وبيـان الصـورة الإبداعيـة فـي نسـيجها العمرانـي ، وصورتها الإنشائية المتفردة ، ومدى أهميتها التاريخية والحضارية .

المبحث الأول : اسم المدينة

بمراجعـة مـا كتـب عـن المدينـة فـي المراجـع الإسـبانية ، تتضـح حقيقـة واحـدة ، وهـي أن المدينـة تعتبـر موقعـاً سـياحياً مهمـاً([11])، ولا يكـاد يُـذكر تفصـيلٌ مـن تاريخهـا الإسـلامي ، وقتدتسـمت باسـم إسـباني اكتسـبته أواخـر سـنوات حكـم بنـي الأحمـر فـي الأنـدلس([12]) ، وأنهـا كانـت مـن المواقـع الدفاعيـة العصـية فـي وجـه الزحف القشتالي نحو غرناطة آخر معاقل الإسلام في أسبانيا([13]) .

والاسم الوحيد الذي يطالعنا عن الموقع المنشود في المراجع الإسبانية وفي أغلب الدراسات الأثرية ، هو مدينة سيتينيل دي لاس بوديجاس(Setenil de lasBodegas) ([14])، و جلّ المصنفات التي أشارت إليها تعترف بفقر المعلومات فيما يخص أصل النشأة والتأسيس للمدينة ، عدا بعض الإشارات للشواهد والآثار التي تعود إلى حقبة السيطرة النصرية لبني الأحمر على المعاقل الإسلامية الأخيرة في الأندلس ([15]).

وتكاد الروايات الإسبانية تتفق في أصل تسمية سيتينيل دي لاس بوديجاس ، وفق الترجمة الحرفية للاسم وطبق الروايات الإسبانية ، حيث تشير الرواية إلى أن المدينة كانت زمن الزحف القشتالي على غرناطة عاصمة بني الأحمر وآخر معاقلهم ، مركزاً دفاعياً حصيناً صمد في وجه عدد غير قليل من محاولات الجيوش الإسبانية ، حتى أصبحت حجر عثرة في طريق الوصول إلى غرناطة ، فقد هاجمها القشتاليون ست مرات متباعدة المواقيت ، وبخطط حربية تعتمد فكرة الحصار والاجتياح ، فباءت جميعها بالفشل ، حيث امتدت أزمان تلك الهجمات الست الفاشلة ما بين أعوام (810هـ /1407م) و (888هـ/1484م) ([16])، غير أن النتيجة كانت متشابهة في كل مرة ، وفشلت كل الهجمات في اختراق التحصينات الإسلامية في ذلك الموقع .

وعندما تم التجهيز الكامل للحملة السابعة ، كان الحماس قد بلغ من جيوش القشتاليين مداه ، وتحرزاً من الفشل السابع ، والإخفاق لمرة سابعة ، ابتدع القشتاليون مصطلحاً تحفيزياً يقول (المرة السابعة لا) ، ومعناه أن المرة السابعة لا مجال للإخفاق والفشل فيها ([17]) .

كان ذلك الحدث سنة 888هـ الموافق لسنة 1484م ، حيث نجح القشتاليون يوم 21 سبتمبر 1484([18])، بقيادة (Marqués de Cádiz)ماركيز قادس،في احتلال المواقع الإسلامية الحصينة ، وسقطت القلعة النصرية المنيعة ، فأطلق الإسبان على المكان اسم(Setenil) ومعناها الحرفي (سبعة لا) ([19]) ، تيمناً بذلك الشعار التحفيزي الذي اتخذوه قبل الهجمة السابعة .

وتحيل الرواية الإسبانية التسمية إلى بعض ألفاظ اللغة اللاتينية والإسبانية ، حيث يعني مقطع (sete) الرقمسبعةأوالمرةالسابعة([20])،ومقطع (nil) يشيرإلى النفي بمفهوم كلمة (لا) أو (لاشيء) في اللغة اللاتينية ([21]).

وعلى هذا فإن الترجمة الحرفية لاسم سيتينيل (Setenil)يعني تماماً (المرة السابعة لا) ([22])، باستخدام مزيج بين كلمات لاتينية وإسبانية .

مناقشة الاسم الإسباني:

مع كامل الاعتبار للرواية الإسبانية في تقعيد الاسم وتفسيره ، والذي يعتمد الركون إلى مزج معقول بين اللغة الإسبانية وأصولها اللاتينية ، حيث اعتبرت أن

اسم سيتينيل (Setenil) يتكون من كلمتين(sete) : سبعة ، و(nil) بمعنى لاشيء ، فيصير المعنى التوافقي الممزوج (سبعة لاشيء) أو سبع مرات لا .
والتساؤل المطروح هنا : لمَ دمج ومزج الاسم بين لسانين أو لغتين ، ولم يكن بلسانٍ واحدٍ ، لاتيني صرف أو إسباني محض ؟ و سنسير مع المسمى والتفسير كما تريد الرواية الإسبانية ، وسنبدأ من نقطة معاني الكلمات الواردة في التسمية في اللغة الإسبانية ، وأصولها اللاتينية .
_ كلمة sete : تعني بهذا الرسم في اللغة البرتغالية (سبعة) ، لكن لاوجود لها في اللغة الإسبانية إلا بزيادة حرف (i) بعد الحرف الأول فتصبح (siete) ([23])، لكي تعني الرقم سبعة .
_ نفس الكلمة (sete) لا وجود لها في اللسان اللاتينى بهذا المعنى إلا بصورة (Septem) ([24])، حيث تعني septemفي اللاتينية الرقمسبعة فعلاً([25])، ولكن بصورة (septem) وليس (sete) فلماذا لم يكن الاسم لاتينياً خالصاً بصورة (septem_nihil) وترجمتها بهذه الصورة (سبعة لاشيء) أو (سبعة لا)؟
_ في المقابل فإن النفي بصورة (لا) ، وصورة (لاشيء) ، موجود بالتأكيد في اللغة الإسبانية ، ولكن ليس بصورة (nil) أو (nhil) اللاتينية ، إنما مرادف كلمة (لا) في الإسبانية : (no) ([26])، ومرداف (لا شيء) : (nada) ([27])، فلماذا لم تكن التسمية للمدينة والحال هذه بلسان إسباني صرف ، بصورة (siete_ nada) وهي في هذه الحالة تعني بالإسباني حرفياً(سبعة لاشيء) ، أو بصورة (siete_ no) وتعني حرفياً (سبعة لا) .
_ إن اسم سيتينيل (Setenil) أطلق بعد افتكاك المدينة من أيدي المسلمين بعد سبع محاولات ، بدأت سنة(810هـ /1407م) وانتهتسنة(888هـ/1484م)، فما كان اسمها قبل ذلك ؟ خاصة أنها كانت معمورة غداة اجتياح القشتاليين لها سنة(888هـ/1484م) .
_ إن اسم القلعة الوارد عند ابن أبي زرع في كتاب روض القرطاس بصيغة (شيطيل) هو الأقرب لتلك المدينة التي تسمى الآن سيتنيل ، والتي تم لاحقاً إضافة عبارة دي لاس بوديجاس (Bodegas) De lasليصبح اسمها الحالي ستينيل دي لاس بوديجاس (BodegasSetenil de las)
وقد تم تفسير Setenil سابقاً ، أما (Bodegasde las) فتعني (ذات أقبية التخزين) ([28]) إشارة إلى عمارة المدينة التي تعتمد البيوت الكهفية ، التي أقيمت داخل الكهوف مثل الأقبية ، فيما تترجم أغلب المراجع الإشبانية الكلمة إلى(مخازن النبيذ)([29]).
ومهما يكن من أمر المسمى الإسباني الحالي والذي أشار إلى الغزوة السابعة على يد القشتاليين ، ثم أضيف إليها اسم المخزن الكهفي أو مخازن النبيذ فإن

مايعنينا بالأساس الاسم القديم للمدينة قبل الاحتلال الإسباني سنة 888هـ/1484م .

ولمّا صمتت المراجع الإسبانية عن ذكر التسمية الأصلية ، رغم أن الموقع لا يزال يحتفظ بالكثير من المواقع التي تحمل حتى اليوم أسماء عربية ، ارتأينا اعتماد الاسم العربي القديم للمدينة ذات الطابع الحربي ، من لدن اكتمال بنائها في العصر الموحدي ، مروراً بتسليمها لبني الأحمر الغرناطيين ، وصولاً إلى سقوطها في يد الإسبان ، وهو اسم (شيطيل) .

المبحث الثاني : العمارة الإسلامية في شيطيل :

القلعة النصرية:

أهم وأوضح معلم أثري في المدينة ، ولا تزال جوانب من هذه القلعة موجودة حتى اليوم ، وليس لها إلا اسم واحد في اللغة الإسبانية وفي الكتب التي تتحدث عن عمارة المدينة وتراثها الحضاري ، فهي مثبتة فقط بصورة واحدة (Nazarí Castillo) ([30]) أي القلعة النصرية ، إشارة إلى بني نصر حكام مدينة غرناطة المعروفون في الكتب الإسبانية باسم (Nazarís)(31) النصريين ، وفي المؤلفات العربية ببني نصر وبني الأحمر ([32]).

إذاً هذا أول دليل على أن المكان عمارة إسلامية ، وأن أشهر معالمه احتفظ باسمه العربي (قلعة النصريين) ، وربما تكون هي القلعة التي أشار إليها ابن أبي زرع في كتاب روض القرطاس ، أو أنها إنشاء نصريٌ صرف ، حتى اقترن اسمها ببني نصر حتى اليوم ، ولا تزال بعض معالم وجنبات القلعة ماثلة حتى الآن ، أهمها البرج الواقع في الناحية الجنوبية الشرقية من سور البقلعة ([33]).

ووفقًاالاستنتاجات عالم الآثار (لويسخافييرغيريرو) فإن المكان تم استيطانه وإعماره فيالمرحلةالإسلاميةتحتالحكمالمرينيينثمبني الأحمر النصريين ، ويرجح أن يكون مكان العمارة المرينية والنصرية كان يسمى (al-sitil) السيتيل ، أو (xatil) شتيل ([34]) .

كما أثبتت دراسة أثرية أخرى أنجزها مجموهة من البحاث ، عن القلاع والحصون الأندلسية ، صدرت في مجلد ضخم بعنوان(Arquitectura de Al-Andalus : Almería, Granada , Jaén, Málaga) (عمارة الأندلس : المرية وغرناطة وجيان ومالقة) بإشراف Rafael LópezGuzmán رافائيل لوبيز غوزمان ، أن نظام عمارة القلعة النصرية يماثل إلى حد كبير النمط الذي شيدت به قلعة أستريلا الموجودة في مالقة القريبة (35).

ويحيل (Alejandro Pérez Ordóñez) أليخاندرو أوردونيز ، في بحثه(arquitectura y Urbanismoislámicos en la frontera occidental del reino de Granada: la Sierra de Cádiz)

العمارةالإسلاميةوالتخطيطالحضـريعلىالحدودالغربية منمملكةغرناطـة : جبـال قادس ، إلى احتمالية أن تكون القلعة النصرية مع البيوت الكهفية المتاخمة لها ، كانت من اختلاط العناصر المسلمة التي استقرت في كورة تكرونة الأندلسية التابعة لمدينة رندة ، حيث أسست عناصر بربرية مسلمة أغلبهم من تكرونة نواة لقرية في شيطيل ، اعتماداً على تحوير الكهوف للسكن (36)

أما سور القلعة النصرية فيمتد لمسافة تبلغ حوالي خمسمائة وثلاثون متراً ، تتوزع عليه أبراج للحراسة والمراقبة ، يبلغ عددها أربعين برجاً ، متنوعة بين أبراج كبيرة رئيسية وأخرى أصغر منها ،وبالتاليفهيواحدةمنالقلاعالنصريةذات الأهمية الحربية والدفاعية ، ويكتسبالبرجالرئيسيوالبرجالمجاور له أهمية معمارية خاصة ، لموقعهما و عمارتهما .

ويبدو من خلال أعمال الفحص التي أجراها أليخاندرو أوردونيز (Alejandro Pérez (Ordóñez ، أن برج القلعة الرئيسي شهد عمليات إصلاح وترميم في فترات متفاوتة من الحكم الإسلامي ، بسبب طبيعة البناء المختلف قليلاً في نسب الطين والحجارة بين أسفل جدران البرج وأعاليه ، حيث يتضح وجود عمليات دعم وتعزيز للبناء السابق ، وربما زيادة في أطوال جدران البرج

ويؤديالبابالرئيسي إلىفناء القلعة ،حيثيوجدقوسنصفدائريعلى المدخل ، والطين والأحجار همـا الموادالمستخدمةفي أعمـال البنـاء وفـي الإصلاحاتفيأقدممصنعللحجرزمنياً ، أما البرج الكبير فلهمدخلانعلىمستوياتمختلفة مـن الارتفـاع ، ومنخلالالبابالجنوبيالغربييمكنالوصـولإلىعدةغرفمنهارة ، و بقربالبابالجنوبيتمبناءجسرصغيرللوصـولإليهحيث يوجدخندقصـغيربينهوبينالدرب المؤدية إليه .

وهناك خندق تحت باب البرج ، فقبل صعود الدرج المؤدي إلى البرج ، يوجد درج ينحدر بجاني باب البرج إلى أسفل ، ويؤدي هذا الدرج إلى مواجل تحت بناء البرج تشبه الصهاريج الحجرية ، كانت تستتخدم لتخزين المياه ، ثم تزويد القلعة بإمدادات المياه أثناء المعارك وأعمال الحصار والدفاع (37).

_ المساكن :

تكمن أهمية وتفرد عمارة شيطيل في نظام بناء بيوتها ، فهي مساكن بنيت تحت الصخور حرفياً ، حيث أنها كانت كهوفاً ممتدة تحت جروف صخرية صلدة ، بارتفاعات تتـرواح بين مترين وثلاثة أمتار ، استخدمها سكان إيبيريا القدماء ملاجيء بصورتها التكوينية الطبيعية ، حيث سكن أهل ايبيريا الكهوف الطبيعية . (38)

غير أن المسلمين جاؤوا بفكرة مستحدثة فرضت نمطها على كل أزقة وشوارع وبيوت المدينة حتى يوم الناس هذا، حيث اعتمدت بيوت المسلمين في عصر الموحدين في هذه المدينة على استغلال الكهوف الصلدة الممتدة في تجاويف الجبال بتقسيم الكهوف من الداخل بأسوار تمتد من الأرض إلى السقف ، ثم صنع واجهة تطل على جرفٍ تم تجهيزه أمام كل صفٍ من البيوت ، فظهرت بيوت متدرجة في كل واجهة جبل ، تتراءى كأنها نحتت داخل الجبل ، في ظاهرة اصطلح بحاث التاريخ الإسبان على تسميتها (Viviendascueva)(البيوتالكهفية) [39] ، فيما يسميها الجغرافيون الأثريون (troglodyticism) (مملكةالكهوف)[40].

ويبدو من وجود البيوت في أكناف القلعة النصرية ، أنها كانت منازل للجند والمقاتلة ، خاصة في السنوات الأخيرة التي سبقت سقوطها في يد الإسبان بعد توالي وتكثيف الحملات على المدينة ، والتي كانت تهدف بجميع السبل إلى إخضاع المدينة ([41]).

يبقى من المهم الإشارة إلى مزية أخرى في نسق بيوت شيطيل ، وهي مزية أوجدها التكوين الطبيعي للكهوف ، حيث أن الوضع العام للمدينة يجعل المرء يجول في أحد المسارين المتقابلين لجنبات الوادي الذي يشطر المدينى نصفين ، وبهذا فإن البيوت الكهوف ستكون موزعة عن يمينه وشماله ، فالتي على اليمين لا تنال من ظوء الشمس إلا القليل وهي البيوت المواجهة للغرب والمستدبرة للشرق ، واصطلح على تسميتها بيوت الظل لغلبة الظل عليها دون الشمس ، أما مقابلتها فتنال قسطاً من شمس الضحى والظهر إلى العصر ، لذلك سميت بيوت الشمس ([42]).

_ القنوات المائية :

شكلت طبيعة المكان الجبلية أخاديد صخرية تتوسط الجبال التي شكلت نواة المدينة ، فظهرت كوادٍ ضيق يشق المباني ويخترق الصخور ، وتجري فيه مياه أحد روافد نهر أشبيلية ، ويسمى اليوم نهر (تريخو) ([43])، كما تنساب بعض المياه المتجمعة من الأمطار والجداول المائية ، حيث شكلت عمارة القنوات المائية مزية أخرى تضاف إلى غرابة بناء البيوت ، حين جرى تطويع مجاري المياه ليتم استغلالها والإفادة منها.

فقد نجح المسلمون في التحكم بتوجيه المياه المنحدرة من الجبال نحو الوادي ومياه الرافد النهري ، عبر بناء قنوات صخرية تتدرج من الأعلى ، فتمر من أمام البيوت ، ويخزن بعضها في صهاريج صخرية نحتت بشكل جيد ، ثم تنساب البقية من المياه عبر القناة التي تخترق المدينة من أولها إلى آخرها.

_ **القصبة:** تبدو بقاياها في وسط القلعة ، لكن رسمها يكاد يندثر ، وكانت مقر إدارة المدينة وقيادتها الحربية
_ **مسجد الحامة** : لم يبق منه غير الاسم وبقايا جدرانه ، وكان موقعه في القلعة
_ **الحمامات** : من ملحقات القلعة ومن بنيانها الذي انهدم ([44]).

المبحث الثالث : ملحق صور شيطيل [45] **كما تبدو اليوم :**

رغم التغير الكبير في عمارة المدينة ، فلا تزال فكرة البناء تحت الصخور وفي ثنايا الكهوف كما كانت زمن الموحدين والنصريين ، وكذلك ظلت القلعة الإسلامية ماثلة ، رغم عوامل الزمن من الهدم والانجراف والتعرية ، فبعض السور لا يزال ، وبعض الأبراج تصمد أجزاء منها ، بالإضافة إلى قنوات المياه و مواجل تخزينها ، وهذه بعض صور شيطيل ، وفي ثناياها لمسة من آثار الإسلام وعمارته الفريدة .

ملحق رقم (1)

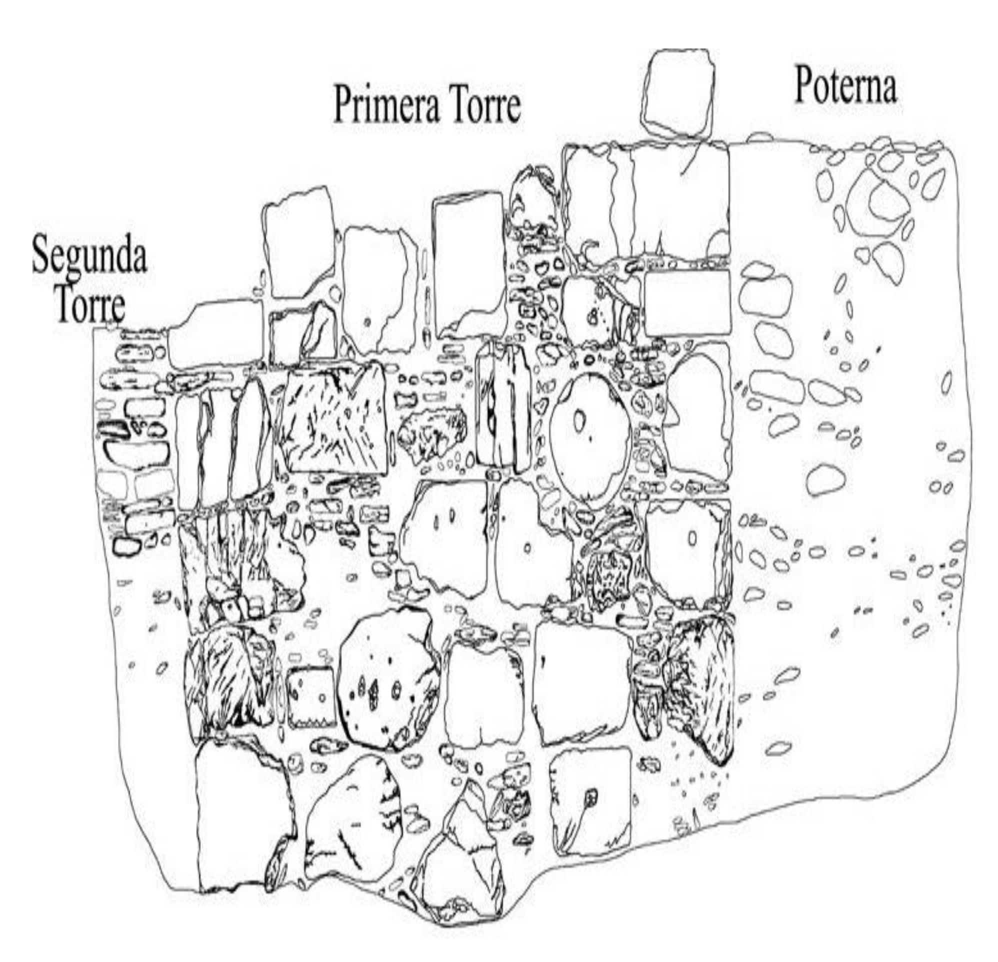
Leyenda de la Fortaleza Nazarí de Setenil: 1 Torre del Homenaje, 10 Torre Puerta de la Fortaleza, 11 Torre Albarrana , 21 Coracha, 40 MezquitaAlhama, 41 BañosÁrabes. Del 1 al 9 conforman la Alcazaba. El resto de lasnumeracionescorresponden a lastorres de la murallaperimetral de la fortaleza

_مسقط أركيولوجي للقلعة النصرية في شيطيل : يشير الرقم (1) إلي برج الجزية ، والرقم (10) يشير إلي برج بويرتا ، والرقم (11) إلى برج البرانة ، والرقم (21) إلى الكوراشة ، والرقم (40) إلى موضع المسجد ، والرقم (41) إلى الحمام العربي داخل القلعة ، فيما توضح

الرقام (1 _ 9) استدارة سور القصبة الداخلية ، وتتوافق بقية الأرقام مع الأبراج الموجودة بكامل استدارة سور القلعة الخارجي :

_ JesúsLópez Jiménez, Setenil a través de lasintervencionesarqueológicas. un artículo en lasActas del I CongresoInternacional de Historia de la Serranía de Ronda , Actas del congresointernacional de historia de la serrania de ronda Las ocupacionesporsociedadesprehistóricas, protohistóricas y de la antigüedad en la Serranía de Ronda y BéticasOccidentales, Instituto de Estudios de Ronda y La Serranía , Ronda ,2015 , p618.

ملحق رقم (2)



_ Pared noreste de la primeratorre o torre principal de la coracha, a la derecha se encuentra la poternade la fortaleza y a la izquierda el arranque de la segundatorre.
(poternaرسمتوضيحيبيينأحدمداخلالقلعةويظهر باسم : ، وفيالوسط يظهر اتجاهالبرجالأول (_
(primeratorre)، ثم البرج الثاني إلى اليسار (segundatorre):
_Jiménez, Setenil a través de lasintervencionesarqueológicas, p623.

ملحق رقم (3)



La Torre del Homenaje, principal resto del castillo de Setenil
بقايامنقلعةالنصريينفيشيطيل،ويبدوالبرجالمسمبرجالجزيةالمعروفبالقلعة :
_ Ordóñezarquitectura y Urbanismoislámicos, p22.

ملحق رقم (4)



Castillo de Setenil: en la cara SE de la Torre del Homenaje se puedeapreciar la combinación de piedra y tapial en sufábrica.
بـــــــــــــرج الجزيـــــــــــــة : الواقـــــــــــــع فيالركنالجنوبيالشـــــــــــــــــرقيمنقلعة شيطيل،ويتضحالأسلوبالإسلاميفيعمارةالقلعةباستخدامالطينوالحجر .

_ Ordóñezarquitectura y Urbanismoislámicos ,p25.

ملحق رقم (5)



جانب من القلعة النصرية والبيوت الحديثة الملاصقة له ، وكيفية استغلال سور القلعة و دمجه في المساكن

ملحق (6)



البيوت الحديثة في سيتينيل (شيطيل) بنفس الطريقة التي كانت شيدت بها زمن الموحدين وبني الأحمر

ملحق (7)



محاكاة حداثية لفكرة البناء الموحدي والنصري في كهوف شيطيل ، وفي نفس أماكن البناء القديمة

ملحق(8)



منظر لبيوت متدرجة كشوارع بالمدينة ، باستغلال الكهوف المتصلة ، مثلما كانت زمن الموحدين والنصريين

ملحق(9)



بيوت تحت الصخر حرفياً ، ويلاحظ نمط الأرضية الصخرية ، محاكاة للنمط الذي تركه المسلمون

ملحق(10)



منظر لنفس البيوت من الجهة المقابلة ، ويلاحظ تغير أسقف البناء تماشياً مع سقف الكهف

ملحق (11)



منظر عام لوسط شيطيل كما يبدو اليوم ، ويلاحظ مجرى النهر وسط البيوت

ملحق (12)



بيوت تحت الصخور ، انتحالاً للنمط الإسلامي الذي كانت عليه

ملحق (13)



تطويع البناء للتشكيل الصخري الطبيعي ، ويلاحظ وجود حواجز حجرية تفصل البيوت عن مجرى النهر

الخاتمة:

وبعد هذا العرض المقتضب ، خلص البحث في جملة ما خلص إليه إلى جملة من النتائج :

_ مدينة شيطيل الإسلامية موقع دفاعي في الأندلس ، شهد عمارة فريدة قل نظيرها فيما سواه ، لأن جل البيوت والعمارة أنشئت تحت صخور الكهوف الصلدة ، في بادرة قل أن تشاهد ، خاصة في العصور الوسطى .

_ لا يعرف المكان بهذا الاسم الذي أثبتناه ، حيث أن الاسم الحالي المعتمد هو (Setenil) الذي يمكننا التساؤل عن إمكانية كونه تصحيفاً خفيفاً للاسم القديم الصحيح شيطيل ، وليس كما يظن المؤرخون الإسبان من اجترار الاسم من ألفاظ لاتينية وإسبانية وفق أسطورة تتحدث عن الهجوم السابع للإسبان على المدينة وافتكاكها من يد المسلمين .

_ إن بعض أسماء العمارة في شيطيل لا تزال رغم كل شيئ محتفظة بذات الإسماء العربية الإسلامية ، فالقلعة المنسوبة لبني نصر الغرناطيين لاتزال حتى اللحظة تسمى (Nazarí Castillo) القلعة النصرية ، والقصبة التي بداخل القلعة لا تزال تسمى (Alcazaba) القصبة ، وبقايا الحمامات العربية التي بالقلعة لا تزال تسمى (BañosÁrabes) ، والبرج الكبير الخارجي لا يزال يسمى (Torre Albarrana) ، ومسجد الحامة ، لا يزال (MezquitaAlhama).

_ لا تزال بقايا القلعة النصرية ماثلةً ، وبعض غرفاتها وجدرانها رغم زحف البناء الحديث ، وتغير بعض ملامح المكان ، كما لا تزال القنوات المائية كما كانت في العصر الإسلامي الأخير بالأندلس ، لأنها بنيت مع مجاري النهر و في أخاديد جريانه .

_ لمدينة شيطيل مزية عمرانية فريدة تستحق التنويه والذكر والدراسة ، وحري بها أن تزدان باسمها القديم ، وأن يعاد إليها تاريخها الإسلامي المطموس ، في ضوء صدق تخمين البحث وصحة فرضيته ، والتي لاتحتاج إلى كثير جهد.

قائمة المصادر والمراجع :

أولاً : العربية :

_ ابنأبيزرع : أبو الحسن علي بن محمد بنأبيزرع الفاسي ، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط، دار المنصور للطباعة ، 1972 .

_ ابن الأحمر : أبو الوليدإسماعيلبنيوسفبنإسماعيلالخزرجيالمعروفبابنالأحمر ،روضةالنسرينفدولةبنيمرين ،الرباط،المطبعةالملكية، 1962،ص 21.
_ البغدادي: إسماعيل باشا هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، ج2 ،بغداد ، مكتبة المثنى ، 1972.
_ البغدادي : صفيالدين عبدالمؤمنبنعبدالحق،مراصدالاطلاععلىأسماءالأمكنةوالبقاع،ط1،تحقيقعليمحمد البجاوي،بيروت،دارالمعرفة، 1954.
_ الحموي : شهابالدينأبوعبداللهياقوتالحموي،معجمالبلدان،ج3 ،تحقيقفريدعبدالعزيزالجندي،بيروت،دار الكتبالعلمية، 2001.
_ ابنالخطيب: لسان الدين أبو عبد الله محمد بن الخطيب الغرناطي ، شرحرقمالحللفينظمالدول ، علقعليهوقدملهعدناندرويش ، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، 1990.
_ ابنالخطيب : أبو عبدالله لسانالدينأبوعبداللهمحمد ، اللمحة البدرية في الدولة النصرية ، تحقيق محمد زينهم ، القاهرة ، الدار الثقافية للنشر ، 2004.
_ ابنالخطيب : لسانالدينأبوعبداللهمحمد ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، ج3، شرح يوسف علي طويل ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2014.
_ الزركلي : خيرالدين،الأعلام،ج4 ،ط 15،بيروت،دارالعلمللملايين، 2002 .
_ سالم : السيدعبدالعزيز،التاريخوالمؤرخونالعرب،القاهرة،دارالكتابالعربي،1967.
_ سليمان : أحمدالسعيد،تاريخالدولالاسلاميةومعجمالأسرالحاكمة،ج 1 ،القاهرة،دارالمعارف، 1972.
_ ابنشاهنشاه: أبوالفداء عماد الدين اسماعيل بن علي بن شاهنشاه ، تقويم البلدان ،بتصحيح رينود و مارك كويكن ديسلان ، باريس ، دار الطباعة السلطانية ، 1860.
_ ظاظا : حسن،اليهودفيإسبانياالإسلامية،مجلةالفيصل،العد 216 ، (نوفمبر_ديسمبر) ،مركزالملكفيصلللبحوث والدراسات الإسلامية،الرياض، 1994.
_ عبدربه : محمدسعيد،الشفاعاتالدنيويةفيالأندلس: عصردولةالمرابطين،ط1،القاهرة،داربيلومانياللنشروالتوزيع، 2018 ،
_ المغربي : عبداللطيفبنمحمدالجيلاني،الحافظابنرشيدالسبتيالفهريوجهودهفيخدمةالسنةالنبوية،بيروت،دار البشائر الإسلامية، 2005 .

- المقدسي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق محمد أمين الضناوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2003.
_ المقريـــــــزي : أبوالعباستقيالدينأحمدبنعلي،الســــــلوكلمعرفةدولالملوك،ج2 ،بيروت،دارالكتبالعلمية، 2018 .
_ مؤنس : حسين ، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس ، ط2 ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، 1986 .
_ يوسف: أحمد بني ياسين ، بلدان الأندلس في أعمال ياقوت الحموي الجغرافية ، أبو ظبي ، مركز زايد للتراث والتاريخ ،2004.

ثانياً: الإسبانية :

Blanco : Ricardo gonzález , Manual de _
estibaparamercanciassólidas , UniversitatPolitècnica de
. barcelona 2006,Catalunya
Caballero : José , Diccionario General de la LenguaCastellana , _
.imprenta doe la dominguez , madrid , 1849
Cañes : Francisco , DiccionarioEspañol Latino-Arabico: en _
quesiguiendo el diccionarioabreviado de la Academia se
ponenlascorrespondenciaslatinas y arabes , tomotercero ,imprinta
de don antonio sancha,1787 .
Chamorro : Antonio Cabral , Propiedadcomunal y repartos de _
tierras en Cádiz , siglos XV-XIX , Consejoregulador de
Cádiz , 1995. lasdenominaciones de origen, Universidad de
De la Riva : Eduardo Ruiz , Casa y aldea en Cantabria: un _
estudiosobre la arquitectura del territorio en los Valles del
.SajaNansa, Ediciones de LibreríaEstvdio, Cantabria, 1991
ria de De Valbuena : Manuel , DiccionarioEspañol-latino ,libre _
garnierhermanos , paris , 1866.
Garvey : Geoff , and Mark Ellingham ,The Rough Guide to _
Andalucia , sixth edition , london , 2009.
Granados : Fernando olmedo , Ruta de los Nazaríes: de Navas _
del Consejo rio Cultural de Tolosa a Jaén y Granada : gran intinera
. de europa , Fundación El legadoandalusi, Granada , 2007
Fernán Pérez de, crónica del senor rey don : Guzmán _
. juansegundo , imprinta de benitomonfort , valencia , 1779

JesúsBermúdezLópez , Guzmán : Rafael . J. López , and _
Arquitectura de Al-Andalus: Almería, Granada, Jaén, Málaga,
.Granada , Comares, 2002
japon : juanmanuelsuarez , setenil un caso marginal en el habitat _
Publishers de geografia ,no 1, trogloditaandaluz, cuadernos
Universidad de Cádiz: Departamento de Historia, Geografía y
. Filosofía ,1989
Javier : Luis, Aproximación a la evoluciónhistórica de Setenil de _
urgencia en la las Bodegas: La intervenciónarqueológica de
.calleCalcetas, Publishing Tréveris,Madrid , 1999
súsLópez , Setenil a través de Jiménez : Je _
lasintervencionesarqueológicas un artículo en lasActas del I
Internacional de Historia de la Serranía de Ronda , Actas Congreso
Las del congresointernacional de historia de la serrania de ronda
ocupacionesporsociedadesprehistóricas, protohistóricas y de la
Occidentales, antigüedad en la Serranía de Ronda y Béticas
.Instituto de Estudios de Ronda y La Serranía , Ronda ,2015
Labernia : Pedro , Diccionario de la lenguacastellana: con _
de grau. 2 , imprentalascorrespondenciascatalana y latina ,tomo
. barcelona , 1848
Losada : Juan Cayetano , Diccionario Latino Español , _
.generdimpresores y libreros ,madrid , 1843
Madoz : Pascual , Diccionariogeografico-estadistico-historico _
.1845,vol 1 ,madrid , de españa y susposesiones de ultramar
Oberleitner : Andreas , Chrestomathiaarabicauna cum _
typis et , glossarioarabico-latino. – Viennae, Schmid 1823- 1824
. sumtibusantoniiSchmid,veinnae , 1823
_Olmedo :Fernando , Ruta de los almorávides y almohades: de Algeciras a Granada por Cádiz, Jerez, Ronda y Vélez-Málaga : gran itinerario cultural del Consejo de Europa fundación el legadoandalusi , Granada , 2006 .
_ Ordóñez : Alejandro Pérez , arquitectura y Urbanismoislámicos en la frontera occidental del reino de Granada: la Sierra de Cádiz , Trabajo de investigacióninédito. Universidad de Granada , 2003 .

el de géographiemoderne , teme Perrot : A. , Dictionnaireunivers _
. premier , Alexandrepicardlibraires ,paris , 1843
Rojo : Elena azcoitia , La Arquitectura popular Andaluza: La _
alumnos de arquitectura popular comorecurso de aprendizajepara
as , la E.S.O. en lasáreas de dibujo y matemátic
WanceulenEducación , Cádiz , 2010 .
Rosetty : José , Guíaoficial de Cádiz, suprovincia y _
departamento , mprenta de la RevistaMédica de FediericoJoly,
1877.madrid
_ Rosetty : Jose , Guia de Cadiz, el puerto de Santa Maria, San
,Fernando y el departamento, para el ano de 1865 , Revistamedica
. Vienna, Austria , 1865
_Valla : Lorenzo, Historia de Fernando de Aragón,
clasicoslatinosmedievales y renacentissta,vol 13, Edicionesakal ,
2002 .

ثالثاً:الإنجليزية:

Heinrich , A School Dictionary of the Latin Kaltschmidt : Jakob_
Chambers , london Language , published by William and Robert
,1850 .

(*) د. عبدالله علي نوح aa24083@gmail.com

(1)ألفه المؤرخ الفاسي المغربي ابن أبي زرع عام 727هـ/1326م ، واختصره في وقت لاحق صالح بن عبد الحليم الغرناطي ، وهو من المصادر القيمة في تاريخ المغرب في العصور الوسطى ، أرّخ لحقبة زمنية تجاوزت خمسة قرون ونصفاً ، في إطار كتب التواريخ المحلية : السيد عبدالعزيز سالم ،التاريخ والمؤرخون العرب، القاهرة ، دار الكتاب العربي،1967، ص104. تميز بالموضوعية والكثير من الحيادية ، ولم يحاول مؤلفه التقليل من قيمة الدول والإمارات التي سجل حوادثها وأخبارها : أبو الحسن علي بن محمد بن أبي زرع الفاسي ، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية ، الرباط، دار المنصور للطباعة ، 1972، ص 24 . و الكتاب من أشهر ما ألّف مصنفه ، وله غيره كتاب (زهرة البستان في أخبار الزمان) : إسماعيل باشا البغدادي ، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، ج2 ، بغداد ، مكتبة المثنى ، 1972 ، ص38.

(2) هو : علي بن عبد الله _وقيل بن محمد _ بن أحمد بن عمر بن أبي زرع الفاسي :، مؤرخ.من أهل فاس ، عاش زمن السلطان أبي سعيد عثمان بن يعقوب المريني : خير الدين الزركلي ، الأعلام ، ج4 ، ط 15، بيروت ، دار العلم للملايين ، 2002 ، ص306. ألّف كتابه روض القرطاس للتأريخ لمدينة فاس، لكنه تعداها إلى تواريخ المغرب الإسلامي من عام 145هـ إلى عام 726م ،فأرخ لدولة الأدارسة ، ولزناتة ، والمرابطين والموحدين وصولاً إلى دولة بني مرين : محمد سعيد عبد ربه ، الشفاعات الدنيوية في الأندلس: عصر دولة المرابطين ، ط1، القاهرة ، دار ببلومانيا للنشر والتوزيع ، 2018 ، ص33.
(3) هو : أبو يعقوب يوسف بن يعقوب بن عبدالحق المرينى : لسان الدين أبو عبد الله محمد بن الخطيب الغرناطي ، شرح رقم الحلل في نظم الدول ، علق عليه و قدم له عدنان درويش ، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، 1990، ص 14. بويع له بعد وفاة أبيه بعهد منه عام 685هـ : أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي المقريزي ،السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج2 ، بيروت ،دار الكتب العلمية ، 2018 ، ص195 .
(4) هو: أبو عبدالله محمد بن يوسف بن نصر أول ملوك الدولة النصرية بالأندلس ، ملك غرناطة عام خمسٍ وثلاثين وستمائة ، إلى وفاته عام أحدٍ وسبعين للهجرة : لسان الدينأبو عبد الله محمدبنالخطيب ، اللمحة البدرية في الدولة النصرية ، تحقيق محمد زينهم ، القاهرة ، الدار الثقافية للنشر ، 2004، ص 34. كان أشهر وأول سلاطين بني الأحمر في غرناطة ، لقب بالغالب بالله : لسان الدينأبو عبد الله محمدبنالخطيب ، الإحاطة في أخبار غرناطة ، ج3، شرح يوسف علي طويل ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2014، ص287.
(5) عبداللطيف بن محمد الجيلاني المغربي ،الحافظ ابن رشيد السبتي الفهري وجهوده في خدمة السنة النبوية ، بيروت ، دار البشائر الإسلامية ، 2005 ، ص187.
(6) علي بن عبدالله بن أحمد بن عمر بن أبي زرع الفاسي ، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ،الرباط ، دار المنصور للطباعة ، 1972، ص384.
(7) أبو الوليد إسماعيل بن يوسف بن إسماعيل الخزرجي المعروف بابن الأحمر، روضة النسرين فى دولة بنى مرين ،الرباط ، المطبعة الملكية ، 1962، ص 21.
(8) يطلق اسم الجزيرة في الأندلس على كورتين : كورة جزيرة طريف ، وكورة الجزيرة الخضراء: أبوالفداء عماد الدين اسماعيل بن علي بن شاهنشاه ، تقويم البلدان ،بتصحيح رينود و مارك كويكن ديسلان ، باريس ، دار الطباعة السلطانية ، 1860، ص146. وعدّها المقدسي واحدة من كور الأندلس الثمانية عشر : شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي ، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، تحقيق محمد أمين الضناوي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2003، ص189. ويبدو أن إطلاق صفة

الكورة على بعض أقاليم الأندلس والجزيرة من ضمنها ، كان في مظان الكتب وتضاعيف المصنفات أكثر منه في عرف الناس ، حيث كان أهل الفلاحة والرحالة لا يسمون الجزيرة الخضراء بالكورة ، إنما سموها إقليم البحيرة : حسين مؤنس ، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس ، ط2 ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، 1986، ص262. والجزيرة الخضراء كورة صغيرة تقع في أقصى الطرف الجنوبي للأندلس ، تشمل عدة مدن وقرى : أحمد بني ياسين يوسف ، بلدان الأندلس في أعمال ياقوت الحموي الحغرافية ، أبو ظبي ، مركز زايد للتراث والتاريخ ،2004، ص291.
(9) رندة : كورة منيعة من كور الأندلس : أبو الفداء ، تقويم البلدان ، ص189. وهي معقل حصين بالأندلس ، وصحح البغدادي رسمها ولفظها بضم الراء وسكون النون : صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي ، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ، ط1، تحقيق علي محمد البجاوي ، بيروت ، دار المعرفة ، 1954، ص635. وقال ياقوت في معجم البلدان إنها مدينة قديمة على نهر جارٍ : شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج3 ، تحقيق فريد عبدالعزيز الجندي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2001 ، ص84.
(10) Geoff Garvey , and Mark Ellingham ,The Rough Guide to Andalucia , sixth edition , london , 2009 , p166.
(11) Fernando Olmedo , Ruta de los almorávides y almohades: de Algeciras a Granada por Cádiz, Jerez, Ronda y Vélez-Málaga : gran itinerario cultural del Consejo de Europa fundación el legadoandalusi , Granada , 2006 , p122 .
(12) Pascualmadoz , Diccionariogeografico-estadistico-historico de españa y susposesiones de ultramar , vol 1 ,madrid ,1845 , p377.
(13) Alejandro Pérez Ordóñez , arquitectura y Urbanismoislámicos en la frontera occidental del reino de Granada: la Sierra de Cádiz , Trabajo de investigacióninédito. Universidad de Granada , 2003 , p35.

(14)تعتمد أغلب المراجع الإسبانية تسمية (Setenil de las Bodegas) سيتينيل دي لاس بوديجاس دون غيرها ، رغم أن المدينة قديمة النشأة وهذا الاسم اكتسبته بعد الغزو القشتالي :
aoficial de Cádiz, su provincia y departamento José Rosetty , Guí _ 1877, madrid, mprenta de la RevistaMédica de Fedierico Joly, .p223

A. Perrot , Dictionnaire universel de géographie moderne , teme _ p421.premier , Alexandre picard libraires ,paris , 1843 ,
_ Antonio Cabral Chamorro , Propiedadcomunal y repartos de tierras en Cádiz ,siglos XV-XIX ,Consejoregulador de las denominaciones de origen, Universidad de Cádiz , 1995 , p102.
(15)Alejandro Pérez Ordóñez , arquitectura y Urbanismoislámicos en la frontera occidental delreino de Granada: la Sierra de Cádiz , Trabajo de investigacióninédito. Universidad de Granada , 2003 , p22.
(16)Jose Rosetty , Guia de Cadiz, el puerto de Santa Maria, San Fernando y el departamento, para el ano de 1865 , Revistamedica , 1865 , Vienna, Austria p13
(17)Rafael . J. López Guzmán , and JesúsBermúdezLópez , Arquitectura de Al-Andalus: Almería, Granada, Jaén, Málaga, Granada , Comares, 2002 , pp 969-971.
(18)Elena azcoitiarojo , La ArquitecturapopularAndaluza: La arquitecturapopularcomorecurso de aprendizaje para alumnos de la E.S.O. en las áreas de dibujo y matemáticas , WanceulenEducación , Cádiz , 2010 , p38.
(19)Manuel de valbuena , DiccionarioEspañol-latino ,libreria de garnierhermanos , paris , 1866 ,p880.

(20)Pedro Labernia , Diccionario de la lenguacastellana: con las correspondenciascatalana y latina ,tomo 2 , imprenta de grau. barcelona , 1848 , p764.
(21) Juan CayetanoLosada , Diccionario Latino Español , generdimpresores y libreros ,madrid , 1843 p557.
(22) valbuena , DiccionarioEspañol-latino , p880.
(23) José caballero , Diccionario General de la LenguaCastellana , imprentadoe la dominguez , madrid , 1849 , p771.
(24)Andreas oberleitner , Chrestomathia arabica una cum glossarioarabico-latino. – Viennae, Schmid 1823- 1824 ,typis et sumtibusantoniiSchmid,veinnae , 1823 p145.

(25)Jakob Heinrich Kaltschmidt , A SchoolDictionary of the Latin Language , published by William and Robert Chambers , londin ,1850 , p401.
(26) Francisco Cañes , DiccionarioEspañol Latino-Arabico: en que siguiendo el diccionarioabreviado de la Academia se ponen las correspondenciaslatinas y arabes , tomotercero ,imprinta de don antonio sancha,1787 , p395.
(27) ibid , p379.
(28) Ricardo gonzálezblanco , Manual de estiba para mercanciassólidas , UniversitatPolitècnica de Catalunya ,barcelona 2006 , p89.
(29) Fernán Pérez de Guzmán , crónicadelsenorrey don juan segundo , imprinta de benitomonfort , valencia , 1779 , p610.
(30) Alejandro Pérez Ordóñez , arquitectura y Urbanismoislámicos en la frontera occidental delreino de Cádiz , Trabajo de investigacióninédito. Granada: la Sierra de .Universidad de Granada , 2003 , p52
(31) Fernando olmedogranados , Ruta de los Nazaríes: de Navas de Tolosa a Jaén y Granada : granintinerario Cultural delConsejo deeuropa , Fundación El legadoandalusi,Granada , 2007 , p14.
(32) أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الأسر الحاكمة ، ج 1 ، القاهرة ، دار المعارف ، 1972 ، ص27.
(33) Alejandro Pérez Ordóñez , arquitectura y Urbanismoislámicos en la frontera occidental delreino de Granada: la Sierra de Cádiz ,Trabajo de investigacióninédito. Universidad de Granada , 2003 , p34.
(34) Luis Javier, Aproximación a la evoluciónhistórica de Setenil de las Bodegas: La intervenciónarqueológica de urgencia en la calle Calcetas, PublishingTréveris,Madrid , 1999, p. 61-93
(35)Raphael lopez Guzman, y otros, Edificio al-andalus, almería, granada, gian malaga, publicacionescomares, granada, 2002, p 970.
(36)Ordóñez , arquitectura y Urbanismoislámicos ,p22.
(37)ibid , p23
(38)حسن ظاظا ، اليهود في إسبانيا الإسلامية ، مجلة الفيصل ، العد 216 ، (نوفمبر_ديسمبر) ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ، الرياض ، 1994، ص37.

(39) Eduardo Ruiz de la Riva , Casa y aldea en Cantabria: un estudio sobre la arquitecturadelterritorio en los Valles delSajaNansa, Ediciones de LibreríaEstvdio, Cantabria, 1991, .p213
(40) juan manuel suarez japon , setenil un caso marginal en el de geografia ,no 1, habitat trogloditaandaluz, cuadernos PublishersUniversidad de Cádiz: Departamento de Historia, .p14, Filosofía ,1989afía y Geogr
(41) Lorenzo Valla, Historia de Fernando de Aragón, clasicos latinos medievales y renacentissta,vol 13, Edicionesakal , 2002, p 100.
(42) japon , setenil un caso marginal en el habitat p18. trogloditaandaluz,
(43)Fernando Olmedo , Ruta de los almorávides y almohades, p122.
(44)JesúsLópez Jiménez , Setenil a través de las intervencionesarqueológicas un artículo en las Actas del I CongresoInternacional de Historia de la Serranía de Ronda , Actas delcongresointernacional de historia de la serrania de ronda Las ocupacionesporsociedadesprehistóricas, protohistóricas y de la antigüedad en la Serranía de Ronda y Béticas Occidentales, Instituto de Estudios de Ronda y La Serranía , Ronda ,2015 , p618.
(45) بعض مصادر الصور عن شيطيل أخذت من بعض المراجع المستعملة في البحث ، والبعض من مواقع إلكترونية

الوراقة في الأندلس خلال العهد الأموي
– 422ه/755-1030م): 138)
بحث حول صناعة الكتاب في العصر الوسيط وأثره على النهضة العلمية
Paperwork profession in Andalusia during the Umayyad period (138-422A.H/755-1030A.D): Research about the book industry in the middle ages and it's impact on the scientific development

د. عمارة مختار
جامعة المدية، الجزائر، Am.karim05@gmail.com

تاريخ الاستلام: 01 /2020/10 **تاريخ القبول**:27 /2020/10

ملخص:
تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على كيفيات ووسائل صناعة الكتاب في الأندلس خلال الفترة الأموية، والتي عرفت خلال هذا العصر بصنعة الوراقة، وإبراز دور هذه الفئة من خدمة الحركة العلمية والفكرية التي لم تنل حقها من التقدير، وهذا من خلال البحث في كتب تراجم الرجال والطبقات والأعلام ومختلف المصادر التاريخية المعاصرة، من أجل تتبع ظهور هذه الصنعة في المشرق وانتقالها إلى الأندلس، ومنهج العمل المتبع من خلالها، وأصناف المشتغلين بها ودور الوراقة في النهضة العلمية والفكرية بالأندلس.
الكلمات الدالة: الوراقة؛ صناعة الكتاب؛ الأندلس؛ العهد الأموي؛ العصر الوسيط.

Abstract:
This study aims to shed light on the ways and means of making the book in Andalusia during the Umayyad period, which was known during this era as the paperwork profession, and this through research in various contemporary historical sources, in order to trace the emergence of this profession in the Islamic Orient And its transition to Andalusia, and the method of work And the role of this profession in the scientific and intellectual life in Andalusia.
Keywords: Paperwork profession; Andalusia; The Umayyad period;Book industry; The Middle Ages;

____

1.مقدمة:

اشتهرت بلاد الأندلس خلال العهد الأموي بنهضة فكرية وعلمية متميزة، ساهمت فيها عوامل مختلفة ومتداخلة فيما بينها بعلاقة تأثير وتأثر، من أبرز هذه العوامل اكتشاف صناعة الورق وظهور مهنة الوراقة التي اختصت بصناعة الكتاب في هذا العصر، وكما كان لها أثر بارز في نهضة المشرق الإسلامي كان لها نفس الدور في بلاد الأندلس، ونتيجة الأثر الواضح الذي تركته في مجال النهضة العلمية التي عرفتها البلاد جاءت الضرورة إلى الحديث عن موضوع الوراقة في الأندلس، من خلال الإجابة على مجموعة من التساؤلات أبرزها تمحور حول ماهية الوراقة وتاريخ ظهورها في المشرق وانتقالها إلى الأندلس، وما هي المنهجية المتبعة في عمل الوراقين ومراحل إنتاج الكتاب، وما مدى مساهمة فئات المجتمع في هذه المهنة، وفيما تمثل دورها على الصعيد العلمي والمعرفي.

2.مدخلحولمفهومالوراقةوظهورهابالمشرقوانتقالهاإلىالأندلس:

1.2 . مفهوم الوراقة:

الوراقة حسب ابن خلدون هي مجموعة من المهام المترابطة والمتسلسلة تباعا تشكل معا صناعة الوراقة بقوله: (وجاءت صناعة الوراقين المعانين للإنتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين)[1]، ويضيف السمعاني إلى المهام السابقة مهمة بيع الورق بقوله: (ويقال لمن يبيع الورق وهو الكاغد ببغداد الوراق أيضا)[2]، بينما يجعلها ابن الحاج في كتابه المدخل قاصرة على صناعة الورق، ثم يخصص لكل من النساخة والتسفير فصلا على حدة، وحدد تعريفها حسب مهامها إذ سمى النساخة وراقة وكل من جعل النسخ حرفة يحترفها فهو نساخ ووراق أيضا[3]، والوراق في اللغة هو ذلك الذي يمتهن كتابة المصاحف وكتب الحديث وغيرها[4]، وعرفت هذه المهنة باسم الوراقة[5]، يقال رجل وراق هو الذي يورق ويكتب[6]، ويقال ورّق فلان أي اشتغل بنسخ الكتب وبيعها وتجارتها، كما يقال لمن اشتغل بصناعة الورق وبيعه بالوراق[7].

من هذه التعريفات يمكننا أن نحدد المهام الأساسية لمهنة الوراق في العالم الإسلامي في ذلك العصر، والتي شملت التعامل مع الكتاب من جميع جوانبه، حيث تمثلت مهمة الوراقين الأولى في النسخ فيما يأتي التصحيح

والتجليد في المرحلة الثانية، بالإضافة إلى بيع الورق وأدوات الكتابة الضرورية لهذه المهنة، وأخيرا الإضطلاع ببيع الكتب وتوفيرها للناس، وشمل مصطلح الوراقة جميع المهام السابقة، وأطلق مصطلح الوراق على جميع المضطلعين بالمهام السابقة أو بأحدها، فهو إذا مصطلح يقترب في مفهومه الحالي بالطباعة والنشر.

2.2 ظهور صناعة الورق في المشرق الإسلامي:

يرجع ظهور الورق في العالم الإسلامي إلى حوالي سنة 134هـ/751م بعدما أسر المسلمون بسمرقند مجموعة من الصينيين الذي يتقنون هذه الصنعة[8]، فتعلموا منهم صناعة الورق الذي عرف باسم الكاغد كذلك وطوروه، ومن هنا انتقل إلى بقية أقطار العالم الإسلامي، حيث يرجح وصوله إلى بغداد في عهد الرشيد، أو قبله بقليل استنادا إلى تعريف الوراقة ومهام الوراقين الذي وجدناه في كتاب العين للفراهيدي المتوفي سنة 170هـ/786م[9]، واستنادا أيضا إلى ما ذكره ابن خلدون أن الفضل بن يحيى البرمكي هو الذي أشار بصناعة الكاغد بعدما طما بحر الكتابة والتدوين ولم تعد الرقوق المصنوعة من الجلود تكفي لسد الحاجات المتنامية إلى مواد صالحة للكتابة، واتخذه سائر الناس لكتاباتهم[10]، بينما يرى المقريزي أن جعفر بن يحيى البرمكي هو الذي اتخذ الكاغد في أيام الرشيد واستعمله في المكاتبات الرسمية ثم تداوله الناس من بعده، ويشير القلقشندي إلى أن الرشيد هو الذي أمر بأن لا يكتب إلا في الكاغد بعدما فشا في عهده وترك ما سواه من الرقوق المصنوعة من الجلود أو غيرها، ومن هذا العهد انتشرت في باقي الأقطار الإسلامية[11].

من خلال ما سبق يتضح أن المؤرخين الثلاث قد اتفقوا على انتشار صناعة الورق في زمن الرشيد، على الرغم من اختلافهم في شخصية المشير بصناعته واعتماده كوسيلة أساسية للكتابة، واشتهرت بغداد لمدة طويلة بصناعة أجود أنواع الورق، وكان بها محلات وشوارع خاصة للوراقين وصناعة الورق، أشهرها محلة تعرف بدار القز ظلت على شهرتها بصناعة الكاغد حتى القرن السابع للهجرة[12]، لكن الواقع أن صناعة الورق كانت معروفة قبل هذا التاريخ في بلاد الصين والشرق الأقصى، ولما فتح المسلمون سمرقند وجدوا فيها الورق كما أشرنا، ورغم أنهم لم

ينتبهوا أول الأمر لأهميته إلا أنهم بعد فترة تعلموا صناعته ونشروها في البلاد، واستغنوا عما سواه من وسائل الكتابة بشكل كبير.

3.2 .ظهور مهنة الوراقة:

إن ازدهار الحركة العلمية خاصة الجوانب المتعلقة بالتأليف والترجمة، مع توفر الورق بصناعته محليًّا، ولَّد مهنة جديدة هي مهنة الوراقة، ويُدعى الذي يقوم بها ورَّاقًا، ويبدو من خلال هذا المصطلح أن مهنة الوراقة متعلقة أساسا بالورق، ويبدو للوهلة الأولى أن ظهورها ارتبط بشكل مباشر باكتشاف صناعة الورق، لكن الدلائل تشير إلى عكس هذا، فمن خلال التعاريف التي أشرنا إليها سابقا نخلص إلى أن الوراقة من حيث مفهومها العام المتعلق بمعاينة الكتب أو بصناعة الكتاب بتعبير أدق سابقة لاكتشاف الورق الذي أعطاها مصطلحا جامعا تندرج تحته العديد من الوظائف والمهام المترابطة والمتسلسلة في صناعة الكتاب، حيث أن مهنة الوراقة من حيث أنواع الوظائف المندرجة تحت هذا المسمى كالنسخ والتصحيح والتجليد وبيع أدوات الكتابة كان موجودا قبل اكتشاف صناعة الورق، لكن لم يطلق عليهم إسم وراقون، بل نساخ وما شابه ذلك، حتى اكتشاف الورق واشتغال جملة من الناس في صناعته وبيعه، ثم اندرج تحت هذا المسمى كل ما له علاقة بالورق وصناعة الكتاب كالنسخ والتجليد وغيرها.

كانت بداية الوراقة الإسلامية مع نسخ المصاحف الشريفة، إذ يذكر ابن النديم وغيره أسماء جماعة ممن قاموا بكتابة المصحف ونسخه منذ عهد النبي عليه الصلاة والسلام، من أشهرهم خالد بن أبي الهياج الذي يعتبر أول من كتب المصاحف في صدر الإسلام، ثم انضاف إلى هذا كتب الأخبار والأشعار خاصة في زمن بني أمية، وصار النسخ والتجليد وما يتبع هذا يتم لقاء ثمن معلوم[13].

ومما يؤسف له أن المؤرخين الأوائل والمهتمين بأخبار وتراجم الرجال لم يفردوا موضوعا متكاملا عن الوراقين ومهنتهم على الرغم من ارتباطها بجميع أصناف العلم والمعرفة في مختلف الأقطار الإسلامية، غير أن بعض المصادر أشارت إلى وجود رسائل ومؤلفات حول هذا الموضوع وجميعها في حكم المفقود اليوم، حيث ذكر ياقوت الحموي في ترجمته للجاحظ أن للأخير رسالتين في موضوع الوراقة إحداهما بعنوان رسالة في

مدح الوراق والأخرى رسالة في ذم الوراق، وقد كان الجاحظ نفسه مولعا بالكتب ملازما لسوق الوراقين، ويكتري أحيانا بعض دكاكينهم ويبيت فيها لمطالعة الكتب[14]، كما أن الوراق المشهور ابن النديم لم يلتفت هو الآخر إلى أصحاب هذه المهنة رغم ما جمعه في كتابه القيم الفهرست، غير أنه أشار في ترجمة أبو زيد أحمد بن سهل البلخي أن له رسالة في مدح الوراقة[15].

4.2. ظهور صناعة الورق في الأندلس:

إذا كانت سمرقند قد عرفت بريادتها في مجال صناعة الورق إلا أنها لم تبق كذلك لفترة طويلة بسبب زيادة الحاجة إلى الورق في مختلف ربوع العالم الإسلامي، ولسد هذه الحاجة أقيمت مصانع للورق في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، بدءا ببغداد مرورا بمصر وبلاد الشام وصولا إلى المغرب والأندلس[16]، حيث اشتهرت عدة مدن أندلسية بصناعة الورق منها مدينة شاطبة التي كان بها العديد من مصانع الورق، ومنها كان يحمل إلى باقي جهات الأندلس، وإلى ذلك يشير ياقوت الحموي بقوله: (وهي مدينة كبيرة قديمة قد خرج منها خلق من الفضلاء ويعمل الكاغد الجيد فيها ويحمل منها إلى سائر بلاد الأندلس)[17]، وقد ذكر الإدريسي أن الورق المعمول بشاطبة ليس له مثال في المعمور وأنه كان يصدر إلى بلاد المغرب والمشرق[18]، ومما يدل على أن الأندلس عرفت صناعة الورق في وقت مبكر من تاريخها وجود مخطوطة في مكتبة الأسكوريال مكتوبة حوالي سنة 400ه/ 1009م على ورق مصنوع من القطن[19]، وفي هذا الصدد ذكر الرحالة والجغرافي المقدسي (ت380ه/990م) أن أهل الأندلس أحذق الناس في الوراقة وأن خطوطهم مدورة[20].

كما نجد ذكر الوراقة في الأندلس خلال العهد الأموي من خلال التراجم التي حفظت أسماء بعض من تولوا هذه المهنة ونسبوا إليها، حيث أطلق لقب الوراق على العديد من الشخصيات التي ترجمت لها المصادر، ولا ندري متى بدأ تداول هذا اللقب بالأندلس، وإن كان يرجح أنه لم يتأخر عن المشرق أين ظهر هذا اللقب منذ عصر الرشيد للدلالة على المشتغلين بصناعة الكتب، أي منذ استعمال الورق في الدواوين والإدارة عامة، على أننا في أغلب الحالات لم نتبين جهود ومساهمة هؤلاء بالوراقة ولا أي صنف من أصنافها اشتغلوا به، وكل ما بمقدورنا ترجيحه أنهم اكتسبوا هذا اللقب من امتهان الوراقة أو من أسرهم التي امتهنت الوراقة[21].

ولعل اشتهار الوراقة في الأندلس في هذا العهد، خاصة خلال الفترة الخلافية التي امتدت طيلة القرن الرابع للهجرة راجع إلى ازدهار الحركة العلمية وتطورها بالأندلس في هذه الفترة، ما أدى إلى انتشار استعمال الورق على نطاق واسع كما كان معمولا به في المشرق، وكانت النتيجة انتشار التأليف والترجمة على مقياس لم يعهد من قبل، ولابن خلدون في هذا مقاربة خاصة حيث يربط بين ظهور صناعة الورق واستخدامه وتطور صنعة الوراقة، وبين اتساع عمران الدولة وأخذها بأسباب الحضارة، ويخص بلاد العراق والأندلس بالذكر من دون بقية الأمصار نتيجة سبقهما في هذا المضمار، حيث يقول: (كانت العناية قديما بالدواوين العلمية والسجلات في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة، وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس، إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما، فكثرت التآليف العلمية والدواوين وحرص الناس على تناقلهما في الآفاق والأعصار، فانتسخت وجلدت وجاءت صناعة الوراقين المعانين للإنتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين واختصت بالأمصار العظيمة العمران)[22].

3. منهج عمل الوراقين:

ليس من السهل تصور عمل الوراق على أنه مجرد ناسخ أو بائع للورق وأدوات الكتابة، ولا يمكن الفصل بين هذه المهام التي تندرج في هذا المعنى، فالحقيقة التي تبرز من خلال عملية الوراقة تدل على أمور غاية في الصعوبة، حيث أن هناك منهجية دقيقة يلتزم بها الوراقون لإتمام عملهم، وسلسلة متتابعة من المهام حتى يخرج الكتاب في صفته النهائية.

3. 1. النسخ: هو أن ينسخ الشيء فيجيء بمثله غير مخالف له، يقول نسخت كتابك لم أغادر منه حرفا[23]، وارتبطت مهنة النسخ بالوراقة، ويرد هذا التعبير كثيرا في المصادر بقولهم كان يورق بأجرة، ويقصد به كان ينسخ بأجرة، وقد كان بأغلب المكتبات العامة والخاصة في العالم الإسلامي وراقون مختصون بالعمل بها، حيث ألحق بها غرفة أو غرف أعدت للنساخ لممارسة عملهم، وزودت بمستلزمات النسخ من أثاث وتجهيزات ومحابر وأقلام وورق...إلخ[24]، ولابد لمن يحترف النسخ أن يتميز بجودة الخط، وأن

يكون على حظ من العلم والمعرفة ليفهم ما ينسخه، والواقع أن مهنة النسخ في الأندلس قد مارسها أشخاص بلغوا نصيبا وافرا من العلم والمعرفة والإتقان[25].

وشكلت مسألة النسخ العصب المركزي لمهنة الوراقة، وفي ضوئها يتحدد موقع الوراق من هذه المهنة، فإنها تعتمد على القلم أولا وآخرا، وهذا يعني جودة الخط وحسن التأدية إلى جانب الإتقان والسرعة، الأمر الذي دفع إلى ضرورة إيجاد صنف من الوراقين عرف بجودة خطه وحسنه، بالإضافة إلى صحة النقل والتقييد، وعلى هذا كانت المنافسة بين الوراقين[26]، ونظرا لعدم وجود آلات الكتابة في ذلك العصر فإن الناس كانوا يطلبون النساخ لتلبية حاجاتهم[27].

ويندرج حسن الخط الذي اشتهر به بعض الوراقين ممن ترجمت لهم المصادر وأشادت بهم ضمن الشروط اللازم توفرها في الوراق حتى يصير ضابطا ويقال لكتبه مضبوطة، وحسن الخط وجودته عامل أساسي في ضبط الشكل، وعليه كانت المنافسة بين الباعة والراغبين في اقتناء الكتب، وعليه كان يتحدد ثمن الكتاب وقيمته المادية[28]، كما تتحدد على أساسه مكانة الوراق، بل كان مصدر فخر للوراقين وعاملا للتفاوت بينهم[29]، وقد اشتهر العديد من الوراقين بهذا أبرزهم أبو اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني الرياضي الذي وفد إلى الأندلس من بغداد في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، والوراق أحمد بن عمر بن أبي الشعرى المقرئ[30].

في هذا الصدد أشارت المصادر في بعض التراجم إلى أمر مهم متعلق بالوراقة، وهو حسن الخط والضبط وحسن النقل وسلامته والصدق في النقل، دون أن تبين إن كان المعني قد اشتغل بالوراقة أم لا، ويمكن أن يفهم من هذا أن هؤلاء قد اشتغلوا بالنسخ أو شاركوا في مهنة الوراقة بالإضافة إلى اشتغالهم بغيرها، وقد تكون مشاركتهم لا تتعدى مهمة النسخ والكتابة، وهذه الأمور أساسية في الوراقة لأن الأخيرة عملية تبدأ من النسخ حتى التجليد وصدور الكتاب ويشارك فيها طوائف كل حسب موقعه[31]، وفي المقابل نجد أن بعض الشخصيات ذكر عنها ضعف الخط وعدم إقامة الهجاء على أصوله وما شابه ذلك[32]، ونظرا لأن المصادر لم تتطرق إلى خطوط الكثير من التراجم ما عدا هذه الفئة القليلة التي ذكرناها، رجح لنا فكرة أنهم قد اشتغلوا بالوراقة بصفة أو بأخرى.

3. 1. 1. طرق النسخ:

كان النسخ يتم بطريقتين، الأولى أن يقوم الناسخ بنقل المحتوى من المخطوط مباشرة بنفسه بدون مساعدة أحد، وبعد فراغه من النسخ يقوم غيره بمراجعة نسخته ومقابلتها للتأكد من مطابقتها للأصل وخلوها من أي خطأ[33]، والطريقة الثانية هي أن يجلس عدد من النساخ أمام شخص يملي عليهم من المخطوط الأصل خاصة إذا أريد الحصول على عدة نسخ، وبعد الإنتهاء من عملية النسخ تجري المقابلة بين النسخ المكتوبة والأصل المنقول عنه، وفي كلا الحالتين كان هناك من يضبط ويراقب النساخ ويقوم بالتصحيح والمقابلة بعد الإنتهاء من العمل[34].

وقد اعتمدت الطريقة الثانية على الإملاء الذي كان الطريقة الأساسية التي عرفها الناس لتلقي العلم في تلك الأزمنة، وصورتها أن يجلس العالم وحوله الناس من طلبة العلم وغيرهم بالمحابر والقراطيس فيتكلم العالم بما فتح الله عليه ويكتبه الناس عنه فيصير كتابا ويسمونه الإملاء أو الأمالي، وقد شكلت هذه الأمالي موسوعات علمية وأدبية في مختلف المجالات وقد عرف منها في المشرق الكثير[35]، وفي الأندلس أشهرها أمالي القالي الذي كان يملي في جامع الزهراء بحضور طلبة العلم والعلماء وغيرهم[36]، وقد شكلت مجالس الإملاء الطور الأول من بداية ظهور الوراقة، بدأت كظاهرة صوتية مسموعة ومرتجلة، ثم تطورت فيما بعد لتصبح ظاهرة كتابية تدون وتنسخ، محققة بذلك قفزة حضارية ومعرفية إلى الأمام في سياق الحالة العلمية والثقافية الناهضة في البلاد[37].

وكانت بعض حلق الإملاء تستدعي وجود قارئ من ذوي الصوت الجهوري يتولى مهمة القراءة على الشيوخ، خاصة في الحالات التي كان يبلغ عدد رواد مجالس الإملاء عددا كبيرا لدرجة يتعذر أن يصل الصوت لآخرهم، واشتهر بالأندلس العديد من هؤلاء منهم على سبيل المثال لا الحصر عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري وعبد الله بن محمد بن أبي دليم[38].

اختلفت إنتاجية النساخ من شخص لآخر تبعا لعوامل عديدة، ولا يوجد في المصادر ما يتيح لنا الكشف عن حجم هذه الإنتاجية على وجه اليقين، حيث أن المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع قليلة جدا ومتفرقة وغير مترابطة، ولكنها تتراوح حسب قدرة الناسخ وسرعته، وعدد النسخ

المطلوب منه نسخها والزمن المتاح له للنسخ، وهل هو متفرغ للنسخ يومه كله أو يمارس مهاما أخرى تعيقه على هذا.

وكل ما وجدناه من خلال تصفح المصادر الأندلسية المتوفرة هو عدد الأوراق التي كان يستطيع نسخها حمام بن أحمد الأطروش في اليوم والتي بلغت نيفا وعشرين ورقة، مع العلم أن هذا الأخير كان صبورا قويا على النسخ[39]، ولا ندري هل كان هذا العدد قبل توليه القضاء أو بعده، وإن كانت هذه إنتاجية الشخص القوي على النسخ في اليوم، فما هو معدل الأوراق التي ينسخها الوراق الضعيف والبطيء أو المشغول؟ لا نستطيع الجزم ولا المجازفة بتقديم أرقام من خلال هذا فقط، لكن يمكن القول أن إنتاجية النساخ ترتبط أساسا بعدد أوراق المخطوط والوقت المقدر لإتمامه وسرعة الناسخ وتفرغه.

3. 1. 2. الخط:

يأخذنا سياق الكلام عن عملية النسخ إلى الحديث عن أشكال الخطوط المستخدمة في هذه العملية، وهنا لا نستبعد اعتماد الأندلسيين على الخطوط الموجودة بالمشرق في بداية الأمر لكتابة ونسخ المصاحف والكتب وحتى الوثائق الرسمية، جريا على عادة اقتباس مقومات الحضارة عن المشرق[40]، ولعل أبرزها الخط الكوفي الذي كتبت به المصاحف في الأندلس حتى نهاية القرن الخامس للهجرة[41]، بالإضافة إلى خط النسخ الذي كان خط الطباعة، وقد نسخت به الكتب الكثيرة من مخطوطاتنا العربية، وينسب إلى الوزير العباسي ابن مقلة[42].

ثم تميز خط الأندلسيين عن المشارقة في العهد الأموي خاصة في فترة النهضة الفكرية التي شهدتها منذ بداية القرن الرابع للهجرة، وهذا كان مظهرا من مظاهر نبوغهم واستقلاليتهم عن المشرق، وفي هذا يقول ابن خلدون: (وتميز ملك الأندلس بالأمويين فتميزوا بأحوالهم من الحضارة والصنائع والخطوط فتميز صنف خطهم الأندلسي)[43].

ويرجع تطور الخط الأندلسي في أصله إلى الخط الكوفي[44]، وذلك بالإنتقال منه إلى الخط اللين الدقيق الذي يستعمل في الكتابة العادية، فأدى ذلك إلى ظهور الخط القرطبي الذي يمتاز باستدارة حروفه استدارة كبيرة[45]، وأصبحت سمة التدوير غالبة عليه كما يذكر المقدسي[46]، واشتهر

في جميع مناطق الغرب الإسلامي لوثوق الروابط بين بلاد المغرب والأندلس[47].

بالإضافة إلى شكل الخط تميز الخط الأندلسي بتنقيط خاص مخالف للمشارقة، ونجد في مصنفات المعاصرين إشارات إلى هذا مثل كتاب المحكم لأبي عمرو الداني وكتاب البديع لابن معاذ الجهني، والكاتبان أندلسيان وضحا الإختلاف الموجود بين المغاربة والمشارقة في هذا الصدد، وخاصة الفرق المشهور في نقط الفاء والقاف والنون، على أننا لا نعرف متى ظهر هذا الفرق بالتحديد، وفي هذا يقول أبو عمرو الداني: (أهل المشرق ينقطون الفاء بواحدة من فوقها، والقاف باثنتين من فوقها، وأهل المغرب ينقطون الفاء بواحدة من تحتها، والقاف بواحدة من فوقها، وكلهم أراد الفرق بذلك)[48].

وحاز خط المصاحف على أكثر اهتمامات الخطاطين الأندلسيين، وصنفوا في هذا المجال العديد من المؤلفات التي تحدد طرق وأساليب كتابة المصاحف ورسم الكلمات فيها، ويعتبر كتابا المحكم للداني والبديع لابن معاذ الجهني أبرز ما ألف في موضوع رسم المصحف في فترة دراستنا، وتتمثل أهميتهما في اعتنائهما بطريقة رسم الكلمات في المصحف وكيفية ضبطها ونقطها، مع التعليل اللغوي لها، وتبيان اختلاف مصاحف سائر الأمصار[49].

3. 2. المراجعة والمقابلة:

يقال قابلت الكتاب بالكتاب أقابله مقابلة وقبالا، والمعنى جعلت ما في واحد من الكتابين مثل الآخر مشابها له من جهة ما كتب فيه لا من كل جهة، وعارضت الكتاب بالكتاب إنما هو عرضت ذا على ذا وذا على هذا حتى استويا[50].

لقد كان منهج النسخ والمقابلة في عمل الوراقين هو المنهجية الحقيقية المتطورة في صناعة الكتاب في هذا العصر، وهذه العملية كانت خطوة أساسية في عملية إنتاج الكتب، حيث كانت مراجعة ما ينسخه النساخ للإطمئنان على دقة النسخ حتى يصل إلى القارئ بأقل قدر من الأخطاء أو بدونها تماما على أفضل وجه، وكان يقوم بهذه المهمة بعض كبار العلماء والأدباء ممن يتمتعون بشهرة كبيرة وخبرة طويلة في المجال وباع طويل في العلم وسيرة أمينة، وأحيانا يقوم المؤلف بمراجعة نسخ كتابه بنفسه

خاصة إن أملاها هو للنسخ[51]، وتنتظم عدة عناصر لإتمام هذا العمل والتي تتحدد وفق النقاط التالية:

- المقابلة مع المخطوط الأصل: كان الوراق يتولى المقابلة بين النسخ المكتوبة والنسخة الأصل مباشرة، وذلك عن طريق تتبع صفحات الكتاب سطرا سطرا ويصلح ما يجده فيها من السقط والخلل بزيادة لفظ أو نقصان منه[52]، بينما قد يضطر الناسخ إلى اللجوء إلى وراق آخر لمقابلة الكتب وتصحيحها، خاصة من عرف بحسن الضبط والتقييد والعلم[53]، وتحتاج عملية النسخ والمقابلة صبرا طويلا وجهدا كبيرا لإتمام العملية على أكمل وجه[54].

- القراءة على المؤلف والحصول على الإجازة: حيث يطلب الوراق من المؤلف أن يأذن له في نسخ المخطوط، وإذا حصل عليه يعد العدة للبدء في عملية النسخ، ولكن قبل التفويض والإجازة يطلب المؤلف من الوراق أو الوراقين أن يقرؤوا عليه النسخة التي بين أيديهم، ويتم ذلك بأن يقرأ النساخ المخطوط بصوت مسموع على المؤلف من أجل المحافظة على المخطوط ومضامينه كما هي[55]، وكانت هذه الطريقة المتبعة آنذاك في النسخ والتي تعود إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم، الذي كان يطلب من كتبة الوحي أن يقرؤوا عليه ما كتبوا ليقيم أخطائهم ويصححها بعد فراغه من إملاء ما نزل عليه من الوحي[56]، وهذه الطريقة تحفظ عمل المؤلف من جهة وتحافظ على حقه وحق الوراقين، وتشكل بعدا إعلاميا للكتاب ومؤلفه من جهة أخرى[57].

أما في حالة رغبة الوراق في استنساخ مخطوط توفي صاحبه فهنا لابد من الرجوع إلى أحد المعاصرين الذين يملكون نسخة أصلية من تركة المؤلف، أو العالم الذي حصل على إجازته قبل وفاته، أو عن طريق نسخة منقولة عن أصل مجاز، ومن أمثلة ذلك أن منذر بن سعيد البلوطي غادر الأندلس متوجها إلى مصر ليستنسخ كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي من أبي جعفر النحاس لكن الأخير أبى عليه، فاضطر منذر بن سعيد أن يقصد أبا العباس بن ولاد الذي كان يملك نسخة أخرى مجازة فنسخها عليه ورحل إلى الأندلس[58]، وممن أجيز كتاب سيبويه من الأندلسيين محمد بن مسعود الخشني الجياني الذي تتلمذ على يد ابن سراج وروى عنه كتاب سيبويه، وتصدر للإقراء بالأندلس فرحل الناس لقراءة كتاب سيبويه عليه[59]،

وكان الناس بالأندلس تنسخ مؤلفات أصبغ بن مالك عن حفيده محمد بن عبد الله الذي احتفظ بأصول جده سماعا منه[60].

وأحيانا يلجأ طالب العلم أو الوراق عند غياب صاحب المخطوط أو وفاته دون أن يترك إجازة لأحد إلى أهل الإختصاص الذي يتطابق ومضمون المخطوط، فإذا كان المخطوط في التاريخ ذهبوا إلى عالم من أعلام المؤلفين في التاريخ، أو كانت في علوم الفقه والحديث ذهبوا إلى أعلام ذلك العصر في هذا التخصص وهكذا، فيقرؤوا عليهم الكتب المعنية بالنسخ ويحصلوا منهم على إجازتهم، على خلفية أن تخصصهم في هذا النوع من العلوم أو ذاك قد أهلهم لأن يكونوا مرجعية في ذلك العلم، وصار لهم الحق في الإجازة والتفويض لغيرهم، فتوجه اهتمام الوراقين بالأندلس إلى حضور حلق شيوخ عصرهم يسمعون منهم ويكتبون عنهم[61]، وهنا تبرز أهمية الإجازة في الحفاظ على الحقائق والمضامين والتأكد من عدم التزوير، لذلك حرص المجيزون على إيداع الإجازة في مضانها الأمين والموثوق في صدور العلماء الأمناء وعقولهم[62].

وبالرغم من أن بعض علماء الأندلس منح إجازته لكل الراغبين في علمهم وأجازوا لطلبة العلم والوراقين نقل أصولهم ومروياتهم وسماعهم سماعا وكتابة، وفي حين أجاز بعض العلماء طلبتهم على السماع[63]، حرص آخرون على الحصول على مستحقات مالية مقابل السماح بنقل مؤلفاتهم وعلومهم، واشترطوا أجرا على السماع والإملاء[64]، وبينما كان بعض العلماء يصبر علىالإملاء والقراءة ويواظب الجلوس لهذا الغرض، كان آخرون حريصين على وقتهم لا يجلسون للإملاء إلا لماما[65]، وهذه العوامل ألقت بظلالها بشكل مباشر على صناعة الكتاب في هذا العصر، لأنها ببساطة تقيد جهود الوراقين من جهة وتزيد من تكاليف إنتاج الكتاب من جهة أخرى، فكان على الوراقين في أحيان كثيرة تتبع العلماء والمشايخ من مكان لآخر لإتمام نسخ كتبهم، ويدفعهم الحال في أحيان كثيرة إلى دفع مقابل من أجل هذا، وعلى هذا اختلفت إنتاجية الوراقين.

3.3. التجليد:

يعرف التجليد في الأندلس وبلاد الغرب الإسلامي عموما بالتسفير[66]، وهو مما يلحق بمهنة الوراقة وهو ما يزيد الكتاب قيمة وجمالا في شكله ومضمونه، ما يرفع شأنه عند هواة اقتناء الكتب، حيث أخذت الزخرفة

الفنية جزءا مهما من اهتمامات الوراقين، بدءا بالخط الذي أبدع المسلمون في تطويره ليبلغ أقصى درجات الجمال والإبداع، بالإضافة إلى الإهتمام بالمظهر الخارجي للكتاب حتى صارت تحلى بالذهب والفضة ليكون في مظهره الأنيق ملائما لقيمته العلمية وكان للمصاحف النصيب الأوفر من هذا[67]، حيث اشتهرت مالقة بصناعة الجلود الفاخرة ومركز التجليد الفاخر بالأندلس[68].

ومما يؤسف له أنه لم يصل إلى أيدي الباحثين نماذج من أغلفة الكتب والمخطوطات الأندلسية خلال هذه الفترة، ويعود السبب الأكبر في ذلك إلى الحرائق التي أدت إلى فقدان العدد الأكبر من الكتب وأغلفتها، منها الحريق الذي شب في ميدان باب الرملة تنفيذا لأوامر الكاردينال شنيروس، وقد التهمت نيرانه آلاف المخطوطات الثمينة ذات التغليف الفاخر والخط الجميل، حيث كان منها ما هو محلى بالجواهر والذهب والفضة[69].

لكن الأكيد أن الأندلس لم تتأخر عن مواكبة التطورات الحاصلة في بقية العالم الإسلامي، ولم يكن فن التجليد فيها أقل شأنا مما كان عليه في بقية الأقطار الإسلامية، خاصة أنها بلغت أوج حضارتها العلمية والفكرية في القرن الرابع الهجري، لذلك لا يعدو أن يكون فن التجليد في الأندلس مشابها لما كان عليه في الأقاليم الإسلامية الأخرى خاصة القيروان، إذ عرفت نماذج عديدة للتجليد وجدت مستعملة في العديد من الأغلفة القيروانية المحفوظة في المتاحف والتي يعود تاريخها إلى القن الرابع والخامس للهجرة[70]، حيث استخدم الخشب في البداية لتغليف المخطوط ويأتي شكل الكتاب كصندوق، وكانت المصاحف المغلفة بهذا الشكل تسمى المصاحف الملوحة، وأحيانا يوضع المخطوط بين خشبتين ويثبت في إحدى طرفيه رزة لتسهيل عملية فتحه، ثم استخدمت صفائح البردي المغلفة بالجلد وندر لذلك استعمال الخشب، وصارت المصاحف المغلفة بالجلود تسمى المصاحف السفرية، ثم ظهرت طريقة جديدة في استخدام الورق في التغليف بلصق عدة صفحات ببعضها حتى يبدو كالورق المقوى، وكان الجلد يستخدم كغلاف خارجي مع جميع الوسائل السابقة، وكانت المصاحف والكتب ذات الشأن تحلى بأنواع من الحلى والنقوش المذهبة والفضية، كما كانت عملية التجليد تحتاج إلى العديد من الوسائل والأدوات، بدءا بالأدوات المتعلقة بضبط المخطوط مع شكل الغلاف مرورا بالأغرية وأدوات خياطة

وإلصاق المخطوط، بالإضافة إلى الأصباغ المستعملة لتلوين الجلود، وأدوات النقش والرسم وغيرها[71].

3. 4. بيع وتوزيع الكتب:

لم يكن الوراقون نساخين فقط، بل شمل دورهم كذلك بيع الكتب وتوزيعها والإتجار فيها، فكان لكل وراق حانوت أو دكان يجري فيه عملية نسخ الكتب وبيعها[72]، لذلك تطلب الأمر أن تكون هناك سوق خاصة لأهل هذه الصناعة مثلها مثل غيرها من الحرف التي كانت معروفة في العالم الإسلامي، وهذه السوق توفر لهم ما يحتاجونه من الأدوات المساعدة على عمل الكتابة والتجليد مثل الأقلام والورق والحبر والدواة وغيرها، لكن للأسف لم تشر المصادر إلى وجود سوق خاصة بالوراقين بالأندلس، وكل ما يمكننا افتراضه وجود جزء مخصص للوراقين في سوق الكتب بقرطبة.

لكن الأكيد أن الأندلس لم تخلو من مثل هذا الأمر الذي كان له الدور الأبرز في النهضة العلمية الأندلسية وانتشار الكتب بها، كما أن الأندلسيين لن يتوانوا عن نقل ما لاحظوه بالمشرق من انتشار أسواق الوراقين واشتغالهم بهذه المهنة[73]، حيث يذكر المراكشي أنه كان في ضواحي قرطبة وحدها أكثر من مائة وسبعين امرأة يعملن يوميا في نسخ القرآن الكريم[74]، فهل كانت هذه الضاحية جزء من سوق الوراقين؟

كما روى المقري أنه كان بقرطبة سوق للكتب يتنافس فيه الناس على ابتياع المصنفات العديدة، كما يصف من خلال النص أن الوراقة بالأندلس قد بلغت شأوا مهما في فنون الزخرفة وحسن الخط والتجليد، ونقرأ وصفا شاهدا على ما سبق عند المقري على لسان أبي يحي الحضرمي الرحالة المشهور وجمّاع الكتب حيث يقول: (...أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيها وقوع كتاب لي بطلبه اعتناء، إلى أن وقع وهو بخط جيد وتسفير مليح، ففرحت به أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلي المنادي بالزيادة علي إلى أن بلغ فوق حده، فقلت له يا هذا أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلّغَه إلى ما لا يساوي، قال فأراني شخصا عليه لباس رياسة، فدنوت منه وقلت له أعز الله سيدنا الفقيه، إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده، فقال لي لست بفقيه ولا أدري ما فيه، ولكني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان

البلد، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته، ولم أبال بما أزيد فيه)[75].

أما عن طريقة البيع فقد كان الوراق يقتني الكتب بالشراء أي يحصل على حق نسخها من مؤلفيها ثم يقوم هو بنشرها وتوزيعها إما حسب الطلب أو للبيع في السوق المفتوح، وكان الوراق يقوم بمهمة يتشاركها في الوقت الحاضر كل من دار الطباعة وناشر الكتب، وصارت دكاكين الوراقين بمثابة مؤسسات للطباعة والنشر بالمفهوم الحالي، وتواجدت في جل حواضر الأندلس كإشبيلية وطليطلة وبقية المدن الكبرى[76].

ويصف لنا ياقوت الحموي كيفية بيع الكتب في عصره وقبل ذلك، وهو الذي امتهن حرفة التجارة بالكتب والوراقة لبعض الوقت وانتقل بين خراسان والشام ومصر، إذ كان يجري بيع الكتب بالمزاد العلني أو النداء، أو على حد تعبير الحموي أن الكتب كان ينادى عليها بالمزاودة، حيث يعلن عن الكتاب فيتزايد عليه الناس واحدا بعد الآخر[77].

وقد ارتبط سعر الكتاب بالوراقين، حيث كان لشهرة الخطاط وجودة خطه دور في رفع سعر الكتاب[78]، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بمقومات الوراق التي يدخل من ضمنها حسن الخط والضبط والسمعة الجيدة بين أقرانه الوراقين، كذلك نسبة المخطوط إلى شخص عظيم كخليفة أو أمير أو وزير أو نحوه وهذا ما يسمى بكتب العظماء، حيث كان هذا الأمر سببا في رفع سعر الكتاب، بالإضافة إلى شهرة مؤلف الكتاب وطريقة زخرفته وتجليده، وأحيانا كان الكتاب المنسوخ بخط المؤلف مرتفع الثمن جدا ولم يكن سوى للخاصة من الأمراء أو الأغنياء أن يقتنوه[79].

4. مكانة الوراقين الاجتماعية:

على الرغم من أن بعض الوراقين اشتكوا من هذه المهنة التي لم ترفع من مستواهم المعيشي، واعتبروها مهنة نكدة لا تعود بشيء على صاحبها[80]، إلا أن بعضهم ممن احترفها قد أغتنى منها، وقد كانت مصدر رزق بعض الأدباء والمشتغلين بالعلم أو ممن توسم في نفسه القدرة وحسن الخط، فاتخذوها حرفة يسترزقون منها[81]، وقضى بعضهم عمره بين نسخ ومقابلة وتصحيح، اشتهر منهم سعيد بن سلمة بن عباس القرطبي (ت413ه) الذي قضى أكثر من ستين عاما من عمره في ضبط الكتب وتصحيحها

ومعاينتها، وأبو اليسر إبراهيم بن أحمد الشيباني المعروف بالرياضي الذي ظل يكتب حتى في كبره[82].

كما اشتغل بعض الوراقين لدى الحكام، وتبرز هذه الظاهرة في عهد الخليفة الأموي الحكم المستنصر الذي رسم لنفسه هدفا لافتتاح مكتبة مركزية جامعة بالأندلس، واحتاج لهذا الغرض إلى مجموعة من الوراقين لنسخ ومقابلة وتجليد الكتب التي ملأت المكتبة فيما بعد، فوظف طائفة من الوراقين للعمل في قصره ثم في مكتبته الكبيرة بقرطبة، فخصص للوراقين جناحا كبيرا ليقوموا بأداء عملهم فيه، بالإضافة إلى مهام العناية بالكتب وتنظيمها وترتيبها وغيرها[83]، وقد تولى النسخ للمستنصر العديد الوراقين والعلماء، منهم أحمد بن سعيد بن مقدس الإلبيري وإبراهيم بن سلم الإفريقي الوراق وإسحق بن محمد الوراق وغيرهم[84]، بينما تولى محمد بن عبد السلام الأزدي النحوي المعروف بالرباحي (ت358ه) مهمة مقابلة الكتب المنسوخة لدى المستنصر[85].

ومن بين الوراقين الذين اشتغلوا لدى الحكم المستنصر عباس بن عمرو بن هارون الكناني الوافد من إلى الأندلس من صقلية، كان يعرف بالوراق، اتصل بالحكم وهو ولي عهد سنة 336ه فجعله من جملة الوراقين في خدمته وأمده بكل ما يلزم لمهنته، وكان إلى جانب حذقه بصناعة الوراقة عالما بالكلام بصيرا بالرد على أصحاب المذاهب حافظا لأخبار أبي عثمان الحداد في مجالسه ومناظراته[86].

وإلى جانب عباس بن عمرو اشتغل بالوراقة لدى الحكم المستنصر يوسف البلوطي الذي اشتهر بجودة خطه وقدرته التامة في ميدان النسخ، بالإضافة إلى ظفر البغدادي،وكان لبراعته في فن الوراقة أن عُدّ من رؤساء وكبار الوراقين[87]، ونلمس من إطلاق لفظ الرئيس أنه كان هناك نظام يسود مهنة الوراقة، فكان لكل مجموعة من الوراقين رئيس يشرف عليهم في مهمة النسخ والتثبت من صحة ما يقومون به ويراجع نسخهم ويصحح ما قد يقع منهم من أخطاء[88].

كما كان بمكتبة المستنصر مجموعة أخرى من الأدباء تشرف على مقابلة النسخ، منهم محمد بن أبي الحسين وأبو علي القالي البغدادي اللذان أشرفا معا على مقابلة نسخة كتاب العين التي نسخها القاضي منذر بن سعيد البلوطي، وكان الحكم دائم التردد على مجالسهم ومراقبة تقدم العمل[89].

بينما كان العلامة الوراق محمد بن عبد الرحمن بن معمر اللغوي القرطبي يقوم بالنظر والإشراف على محتويات مكتبة المنصور بن أبي عامر وولده، وكان لمهارته في الخط وشؤون الوراقة أثر في معرفته الجيدة بشؤون الكتب وصيانتها وإصلاح ما قد يكون في خطوطها من أخطاء، فكان يقوم على فحصها ويقابل بين نسخها[90].

اشتغل كذلك بعض الوراقين لدى أهل العلم، وكتبوا لهم كتبهم وجمعوا لهم مصنفاتهم أو نسخوا لهم، حيث كان من بين أهل العلم من لم يكن يكتب كتبه، بل كلف وراقين بذلك[91]، كما أن المصادر لم تذكر طبيعة هذا الإشتغال ولا الشروط المبرمة بين الطرفين خاصة ما تعلق بالجانب المادي، حيث اكتفى ابن الفرضي بذكر الوراق يعيش بن سعيد القرطبي (ت394ه) الذي كتب لمحمد بن معاوية القرشي كتبه وجمع له مسند حديثه[92]، كما عين القاضي ابن فطيس ستة وراقين في مكتبته الخاصة ينسخون له دائما ورتب لهم على ذلك راتبا معلوما، وكان متى علم بكتاب حسن عند أحد من الناس طلبه للابتياع منه وبالغ في ثمنه[93]، وكان لأبي علي القالي وراقون يعينونه على أداء عمله العلمي والبحث والتأليف، فأحدهم وهو محمد بن الحسين الفهري لازم أبا علي القالي واستفاد من علومه ومعارفه وتولى مع نساخ آخر نسخ ما لم يهذبه أبو علي من كتابه البارع وتهذيبه من أصوله التي بخطه وخطهما مما كتبا بين يديه[94].

لم يكتف بعض الوراقين بمهنة الوراقة بل اشتغلوا بمهن أخرى، أو أن المشتغلين بمهن أخرى شاركوا في حركة الوراقة التي عرفتها الأندلس، وعلى كل وجدنا بين ثنايا المصادر نماذج عديدة لمختلف شرائح المجتمع اشتغلوا بمهنة الوراقة أو في إحدى الوظائف المندرجة ضمنها خاصة في ميدان النسخ والكتابة والمقابلة، وكان منهم المؤدبون المشتغلون بتأديب الصبيان، والذين ساعدتهم طبيعة مهامهم وأخذهم بحظ من العلوم خاصة علم القرآن والأدب في هذا، بالإضافة إلى بعض معلمي اللغة والقرآن[95]، وكان منهم الخطباء وأئمة المساجد وحتى بعض القضاة أمثال حمام بن أحمد بن عبد الله الأطروش (ت421ه)[96].

كما اشتغل بعض أهل العلم بالنسخ والمقابلة والتصحيح وجمع الكتب، ونظرا لمكانتهم العلمية كانت لكتبهم قيمة كبيرة لضبطها، وبالرغم من أن مجهودهم كان موجها في الغالب للمنفعة الشخصية، إلا أن مساهمتهم تبقى

جوهرية في هذا المجال خاصة العلماء المرتحلين إلى المشرق الذين ساهموا في إدخال العديد من المؤلفات المشرقية إلى الأندلس[97].

5. مستوى الوراقين العلمي:

اهتم الوراقون بمعرفة وتحصيل مختلف العلوم لأنها ضرورية في مجال الضبط من جهة، وفي شهرة الوراق وسمعته من جهة أخرى، ووصفت المصادر العديد من الوراقين في الأندلس بالعناية بالعلم وطلبه والتفوق في مجال من مجالاته[98]، حيث كان سمة عرف بها الوراقون الضابطون، ويرجع اختصاص بعض الوراقين بنوع واحد من العلوم إلى هذا الأمر، وكانت شهرة الوراق بالإضافة إلى حسن خطه تأتي من معارفه العلمية، وهذه المعارف كانت عاملا حاسما في ضبط الوراق للمحتوى خاصة[99]، والضبط في هذه الحالة ينقسم إلى نوعين يكمل بعضهما البعض الآخر، أولها هو ضبط الشكل ويندرج حسن الخط في هذا الجانب، بينما ضبط المحتوى يستلزم من الوراق أن يكون ملما بما ينسخ ويكتب، وهنا يأتي دور التحصيل العلمي والمعرفي[100]، وفي هذا إشارات متفرقة في المصادر كقول ابن بشكوال: (كان أضبط الناس لكتبه لمعرفته وروايته)[101] وقول ابن الفرضي: (كان حسن الخط ضابطا)[102].

ونظرا للتنافس بين الوراقين لضبط كتبهم اشتغل بعضهم بطلب العلم، وأخذوا عن شيوخ عصرهم ورووا عنهم، خاصة علم الحديث والفقه واللغة والنحو[103]، هذا العامل ساهم كثيرا في بلوغ بعضهم مبلغا كبيرا من العلم ساعدهم على وضع مؤلفات كانت مرجعا فيما كتب المتأخرون بعدهم، نذكر منهم على سبيل المثال محمد بن يوسف التاريخي الوراق الذي ألف للحكم المستنصر كتابا ضخما في مسالك إفريقية وممالكها، وألف في أخبار ملوكها وحروبهم والغالبين عليهم كتبا جمة وغيرها من التآليف الحسنة[104].

وكان لحرص الوراقين على ارتياد مجالس العلم للتحصيل والإطلاع على المصنفات الجديدة أثر في اختصاص بعضهم بكتابة نوع من العلوم دون غيره، حيث آثر بعض المشتغلين بالوراقة الاهتمام بكتب اللغة والأدب وتوجه آخرون لكتب الحديث[105]، بينما اختص آخرون بكتابة المصاحف ونقطها دون غيرها من أنواع العلوم والمعارف حتى أطلق على بعضهم لقب النقّاط[106]، وكان بين هؤلاء القرّاء ومعلمي القرآن خاصة وذلك لإتقانهم علم القراءات[107]، اشتهر منهم أحمد بن عمر بن أبي الشعرى المقرئ الذي

كان الناس يتنافسون على ابتياع المصاحف التي يكتبها لصحتها وضبطها وحسن خطها[108]، بينما اشتهر سليمان بن محمد المعروف بابن الشيخ بالخط الحسن، وأفنى عمره في كتابة المصاحف من أول نشأته بقرطبة إلى أن مات بطليطلة حوالي 440ه[109].

6. مشاركة المرأة الأندلسية في الوراقة:

شاركت النساء في مهنة الوراقة، ولعبن دورا هاما في هذا الميدان، فقد مارس النسخ طائفة كبيرة منهن، واتصفن بالبراعة وجودة الخط، وكان لذلك أثره في بلوغ بعضهن منزلة عالية لدى الخلفاء، حيث كان للخليفة عبد الرحمن الناصر كاتبة تدعى مزنة وصفت بالمهارة في الكتابة وحسن الخط، وكان للحكم المستنصر كاتبة تدعى لبنى عرفت بالبراعة في الكتابة وسعة الأدب ولم يكن في قصره أنبل منها، بالإضافة إلى عائشة بنت أحمد القرطبي التي اشتهرت بحسن الخط وجمع الكتب وكتابة المصاحف والدفاتر بخطها[110].

ومن النساء المشهورات بالكتابة والنسخ صفية بنت عبد الله الريي، كانت أديبة شاعرة موصوفة بحسن الخط، وراضية مولاة الخليفة عبد الرحمن الناصر، كانت كاتبة عمرت ما يزيد على مائة عام، بالإضافة إلى فاطمة بنت زكريا بن عبد الله الكاتب، كانت كاتبة جزلة حسنة الخط، ظلت تكتب وتنسخ الكتب على الرغم من كبر سنها[111]، وكانت البهاء بنت الأمير عبد الرحمن الأوسط (ت305ه) تكتب المصاحف وتحبسها رغبة منها في الخير[112]، كما كان في ضواحي قرطبة وحدها أكثر من مائة وسبعين امرأة يعملن يوميا في نسخ القرآن الكريم بالخط الكوفي[113].

7. دور الوراقة في النهضة العلمية والفكرية بالأندلس:

ساهم اختراع الورق وانتشار استعماله وظهور مهنة الوراقة المختصة في صناعة الكتاب بدور مهم في تاريخ الحضارة الإسلامية، ذلك أن الوراقين آنذاك كانوا هم الناشرين للكتب القائمين على نسخها وتجليدها وتصحيحها والإتجار بها وتوفيرها للناس، وأصبحت مهنة مهمة في المجتمع الإسلامي اشتغل فيها أناس على قدر وفير من العلم والمعرفة في مختلف صنوف العلوم، وأصبح للمكتبات العامة والخاصة وراقون مختصون بها، بالإضافة إلى دكاكين الوراقين التي صارت أماكن ثقافية يرتادها الأدباء والعلماء وتعقد فيها المناظرات وتدور فيها المناقشات[114].

فقد كانت العلاقة بين التطور العلمي والنهضة الفكرية التي شهدتها الأندلس منذ القرن الرابع للهجرة وانتشار حرفة الوراقة علاقة تأثر وتأثير، حيث كان لاهتمام الناس بالعلم وطلبه، وانتشار مراكز التعليم وتوسيع رقعة الثقافة والمعرفة عن طريق تشجيع السلطة للعلم وأهله أثر على زيادة عدد الطلاب والدارسين والمعلمين في مختلف التخصصات، وهذا ما ساعد على زيادة الطلب على الكتب والمصنفات من جهة الدارسين وكثرة التأليف من جهة المعلمين والعلماء، وتحت ضغط الحاجة بدأ النساخ والمراجعون والمجلدون وبائعوا الكتب يعملون بجد لتلبية هذه المتطلبات العلمية، ويزداد عددهم يوما بعد يوم حتى أصبح نسخ الكتب وبيعها منسجما ومتناغما ومتواكبا مع هذه المتطلبات، وظهرت أماكن خاصة للنسخ والتجليد عرفت بدكاكين الوراقين، وعلى قد ازدياد الطلب على الكتب في الأندلس زاد عدد المختصين في الوراقة، ثم كان لهذا الإنتشار الواسع للكتب وظهور صناعة الورق واختصاص بعض الحرفيين في صناعته وتوريده، وقلة تكاليف إنتاجه وتداوله مساهمة فعالة في تطور الحياة العلمية والمعرفية[115].

وتتجلى أهمية الورق ومهنة الوراقة في النهضة العلمية في حقيقة أن الورق مهد السبيل لصناعة الكتب ووفرتها وانتشارها، وهذه الصناعة شرط هام وضروري لاكتساب المعارف، وفي التقدم الفكري يمثل الورق عدته وآلاته ويخلق شرطه المادي، فالنشاط الفكري الذي لا غنى عنه لبلوغ الحقيقة في حاجة مع ذلك إلى سبيل يحفظ المعرفة ويبقيها على مر الزمن[116]، وقد تلاقت الحاجة إلى هذه الأوعية الفكرية مع توفر الوسائل اللازمة لها، فسارت النهضة العلمية جنبا إلى جنب مع تطور صنعة الوراقة في مختلف مراحلها، وكان تأثير الطرفين على الآخر منسجما مع متطلبات العصر وظروفه.

8. خاتمة:

من خلال العرض السابق يمكننا أن نخلص إلى النتائج التالية:

- الوراقة مصطلح يندرج تحته مجموعة من المهام المترابطة والمتسلسلة، بل يمكن القول أنها منظومة متكاملة ذات منهج عمل معقد ومترابط تعنى بالكتاب من بداية تأليفه إلى غاية توزيعه، من خلال عمليات النسخ والمراجعة والمقابلة والتجليد وبيع وتوزيع الكتاب، فهي بهذا مشابهة لدور الطباعة والنشر والتوزيع التي يعرفها العالم اليوم، وما فرق بينهما إلا

ما أضافته التكنولوجيا الحديثة من آلات الطبع والتجليد ووسائل التوزيع ومراكز البيع الحديثة، والتي كانت في ذلك العصر تقوم على أكتاف الوراقين وجهودهم التي بذلوها حتى وصلت علوم الماضين وأخبارهم عبر قرون تلت إلى وقتنا هذا.

- عمل بمهنة الوراقة أناس من مختلف مراتب الثقافة والمستويات الإجتماعية، بينهم مؤلفون بارزون وعلماء كبار كانوا على جانب كبير من العلم والمعرفة بصنوف العلوم والفنون، وكان للمرأة الأندلسية مشاركة فعالة في هذا المجال.

- ساهم الوراقون بشكل كبير في ميدان الحركة العلمية بالأندلس، حيث كانوا المعين الأول لروافد العلم الآتية من المشرق، وكان لجهودهم في نسخ الكتب وتجليدها وبيعها دور بارز في انتشار الكتب والمصنفات العلمية وتواجدها في مختلف ربوع البلاد وسهولة الحصول عليها.

- أصبحت الوراقة مرادفة للثقافة والعلم، وأصبح الوراقون شخصيات هامة ومؤثرة في عالم المعرفة، فكان كل ما يتعلق بالكتب بأيديهم سواء ما تعلق بالنسخ أو التجليد أو النشر والتوزيع، وصارت لهم معرفة بحاجيات سوق العلم وأهله ودراية بالمؤلفات الأكثر شهرة وأصحابها، وأصبحوا بفعل هذا يتمتعون بحس أدبي وثقافي ممتاز.

- ارتبطت مهنة الوراقة ونشاطها في حركة الإنتاج والتوزيع في الأندلس بظهور المكتبات، وارتبطت هذه الحركة بدورها ارتباطا وثيقا بالحياة العلمية والفكرية للبلاد، فالمكتبات على أنواعها زادها الأساسي المؤلفات والمصنفات على تباين مواضيعها فهي تعتبر المرفق الحاضن لهذه الأوعية الفكرية، وأن هذه الأوعية الفكرية هي ثمرة جهد المؤلفين والعلماء في البحث والدراسة والتأليف، وهذا كله نتيجة ودافع لرقي الحياة العلمية في البلاد.

9. الهوامش:

[1] - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، (د.ط)، مر: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2001م،ص:532.

[2] - عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، ط:01، تق: عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان، 1988م، ج:05، ص:584.

[3] - ابن الحاج الفاسي، المدخل، (د.ط)، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د.ت)، ج:04، ص:79 وما بعدها ؛ محمد المنوني، تاريخ الوراقة المغربية، ط:01، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، 1991م، ص:11.

[4] - السمعاني، المصدر السابق، ج:05، ص:584.

[5] - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ط:01، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م، ج:04، ص ص:364، 365.

[6]- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (د.ط)، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (د.ت)، ج:59، ص:4815، مادة ورق.

[7] - محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مر: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، القاهرة: دار الحديث، 2008م، ص: 1746؛ أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط:01، القاهرة: عالم الكتب، 2008م، مج:03، ص:2426.

[8] - عمرو بن بحر الجاحظ، التبصر بالتجارة، ط:02، تح: حسن حسني عبد الوهاب التونسي، مصر: المطبعة الرحمانية، 1935م، ص:28، هامش ؛ عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار المعارف، (د.ت)، ص:543 ؛ زكرياء بن محمد القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، (د.ط)، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ص:536.

[9] - الفراهيدي، المصدر السابق، ج:04، ص ص:364، 365.

[10] - ابن خلدون، المقدمة، ص:532.

[11] - أحمد بن علي المقريزي، الخطط المقريزية، ط:01، تح: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة مدبولي،1997م، ج:01، ص:263؛ أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (د.ط)، القاهرة: دار الكتب السلطانية، 1916م، ج:02، ص ص: 475، 476.

[12] - ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، (د.ط)، بيروت: دار صادر، 1977م، ج:02، ص:142 ؛ ياقوت الحموي، الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة، (د.ط)، تح: يحيى زكريا عبارة ومحمد أديب جمران، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998م، ج:01، ص ص:105، 106.

[13] - محمد بن إسحق ابن النديم، الفهرست، تح: أيمن فؤاد السيد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009م، مج:2،1، ص ص:15، 16.

[14] - ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، ط:01، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م، ج:05، ص ص:2101، 2120.

[15] - ابن النديم، المصدر السابق، مج1-2، ص:431.

[16] - عبد الحسين مهدي الرحيم، الوراقة والوراقون في الشرق الإسلامي عبر العصور الإسلامية، مجلة دراسات في التاريخ والآثار، بغداد: جمعية المؤرخين والأثاريين في العراق، العدد: 05، (د.ت)، ص: 188.

[17] - الحموي، معجم البلدان، مج:03، ص:309.

[18] - محمد بن محمد الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، (د.ط)، ليدن: مطابع بريل، 1863م، ص: 192.

[19] - نقلا عن: سعد عبد الله صالح البشري، الحياة العلمية في عصر الخلافة في الأندلس، المملكة العربية السعودية: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1997م، ص:129.

[20] - محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط:02، ليدن: مطبعة بريل، 1906م، ص: 239.

[21] - عبد الله بن محمد ابن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ط:02، تح: عزت العطار الحسيني، القاهرة: مطبعة المدني، 1988م، ج:02، ص ص:147، 173، 197، 199 ؛محمد بن الحسن الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ط:02، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، (د.ت)، ص:304 ؛ خلف بن عبد الملك ابن بشكوال، الصلة، ط:01، تح: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري بالإشتراك مع دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1989م، ج:02، ص:685.

[22] - ابن خلدون، المقدمة، ص:532.

[23] - محمد بن يحيى الصولي، أدب الكتاب، تح: محمد بهجة الأثري ومحمود شكري الألوسي، بغداد: المكتبة العربية بالإشتراك مع المطبعة السلفية بمصر، 1341ه، ص:122.

[24] - محمد ماهر حمادة، المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، ط:02، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978م، ص ص:175، 176، 180.

[25] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص:26 ؛ ج:02، ص:136 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص: 271، 337، 338، 705.

[26] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص: 199؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:02، ص:406.

[27] - خير الله سعيد، موسوعة الوراقة والوراقين في الحضارة العربية الإسلامية، ط:01، بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، 2011م، مج:01، ج:02، ص:268.

[28] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:77 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص:29؛ محمد بن عبد الله ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ط:01، تح: بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011م، ج:01، ص:168، 451 ؛ ج:02، ص ص:34 130.

[29] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:02، ص:406.

30 - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص:29؛ أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (د.ط)، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988م، ج:03،ص:134، 135.

31 - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص ص:30، 77، 88، 99، 100، 101، 194 ؛ الزبيدي، المصدر السابق، ص ص:292، 308 ؛ محمد بن حارث الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، (د.ط)، تح: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1991م، ص:162 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص:82 ؛ ج:02، ص ص:281، 368، 467 ؛ ج:03، ص ص:558، 705 ؛ ابن الأبار، التكملة، ج:04، ص:46.

32 - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص ص:75، 106.

33 - محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م، ص:372 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:02، ص:468.

34 - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02،ص:71 ؛ الزبيدي، المصدر السابق، ص:314 ؛ الحميدي، المصدر السابق، ص:51، 165 ؛ وانظر أيضا: حمادة، المرجع السابق، ص ص:175، 176 ؛ حامد الشافعي دياب، الكتب والمكتبات في الأندلس، ط:01، القاهرة: دار قباء، 1998م، ص:64.

35 - حبيب الزيات، الوراقة والوراقون في الإسلام، (د.ط)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1947م، ص:07 ؛حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ج:01، ص:161 وما بعدها.

36 - الحميدي، المصدر السابق، ص:165 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:03، ص:942.

37 - خير الله سعيد، المرجع السابق، مج:01، ج:02، ص:268.

38 - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص ص:271، 272 ؛ الحميدي، المصدر السابق، ص ص:256، 257.

39 - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:250، 251.

40 - علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (د.ط)، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997م، ق:01، مج:01، ص:12.

41 - عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط:01، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة: مطبعة الإستقامة، 1949م، ص:372 ؛ محمد بنشريفة، نظرة حول الخط الأندلسي، ضمن كتاب: المخطوط العربي وعلم المخطوطات، ط:01، تنسيق: أحمد شوقي بنبين، المغرب: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1994م، ص ص:74، 75.

[42] - أحمد شوحان، رحلة الخط العربي من المسند إلى الحديث، (د.ط)، دمشق: منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2001م، ص ص:50، 54.
[43] - ابن خلدون، المقدمة، ص:528.
[44] - القلقشندي، المصدر السابق، ج:03، ص:15.
[45] - عمر أفا ومحمد المغراوي، الخط المغربي تاريخ وواقع وآفاق، ط:01، المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007م، ص:35.
[46] - المقدسي، المصدر السابق، ص: 239.
[47] - أحمد شوحان، المرجع السابق، ص ص:65، 66.
[48] - عثمان بن سعيد الداني (ت 444ه)، المحكم في نقط المصاحف، ط:02، تح: عزة حسن، بيروت: دار الفكر المعاصر بالإشتراك مع دار الفكر بدمشق، 1997م، ص:37.
[49] - راجع: الداني، المحكم ؛ ابن معاذ الجهني، البديع في معرفة ما رسم في مصحف عثمان، (د.ط)، تح: غانم قدوري الحمد، (د.م): دار عمار للنشر والتوزيع، (د.ت).
[50] - الصولي، المصدر السابق، ص ص:120، 121.
[51] - دياب، المرجع السابق، ص:63.
[52] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:71 ؛ الزبيدي، المصدر السابق، ص:314 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:52، 53.
[53] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص:330.
[54] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص:402 ؛ الخشني، المصدر السابق، ص:306 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:02، ص ص:489، 490.
[55] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص ص:285، 286.
[56] - الصولي، المصدر السابق، ص:165.
[57] - خير الله سعيد، المرجع السابق، مج:01، ج:02، ص ص:273، 274.
[58] - الحموي، معجم الأدباء، ج:06، ص ص:2721، 2722.
[59] - الحموي، المصدر نفسه، ج:06، ص:2647.
[60] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:101.
[61] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:197، 199 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:02، ص:489، 490، 705.
[62] - خير الله سعيد، المرجع السابق، مج:01، ج:02، ص - ص:285 - 287.
[63] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص ص:69، 70، 72، 73، 179، 180، 227، 283، 284، 306.
[64] - ابن الفرضي، المصدر نفسه، ج:01، ص:404 ؛ الحميدي، المصدر السابق، ص:85.
[65] - ابن الفرضي، المصدر نفسه، ج:01، ص ص:82، 285، 286.

66 - السفر بالكسر هو الكتاب، وقيل هو الكتاب الكبير، والجمع أسفار، والسفرة الكتبة، واحدهم سافر، ولعل التسفير أخذ معنى التجليد لكون الأخيرة آخر عملية في صناعة الكتاب وإعطائه شكل الكتاب في صورته النهائية. للمزيد أنظر: ابن منظور، المصدر السابق، مج:03، ج:23، ص:2026.

67 - البشري، المرجع السابق، ص:134.

68 - نقلا عن: حمادة، المرجع السابق، ص:183.

69 - اعتماد يوسف القصيري، فن التجليد عند المسلمين، (د.ط)، بغداد: المؤسسة العامة للآثار والتراث، 1979م، ص:31.

70 - القصيري، المرجع نفسه، ص ص:22، 28.

71 - بكر بن إبراهيم الإشبيلي، التيسير في صناعة التسفير، تح: عبد الله كنون، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مج:07 - 08، مدريد: 1959 - 1960م، ص ص:11، 14، 17 وما بعدها.

72 - ابن الأبار، التكملة، ج:02، ص ص:156، 279، 280 ؛ ج:03، ص:90.

73 - ذكر اليعقوبي أن عدد حوانيت الوراقين بلغ أكثر من مائة حانوت في ربض وضاح وحده ببغداد في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. أنظر: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، البلدان، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت)، ص:35.

74 - عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص:372.

75 - المقري، المصدر السابق، ج: 01، ص: 463.

76 - دياب، المرجع السابق، ص:67 ؛ البشري، المرجع السابق، ص:115 ؛ خوليان ريبيرا، المكتبات وهواة الكتب بإسبانيا الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ماي 1959م، مج:05، ج:01، ص:78 وما بعدها.

77 - الحموي، معجم الأدباء، ج:03، ص:1071 ؛ ج:05، ص:1966 ؛ ج:07، ص:2888.

78 - ابن الأبار، التكملة، ج:01، ص ص:168، 451 ؛ ج:02، ص ص:34، 130.

79 - دياب، المرجع السابق، ص:69، 70 ؛ خير الله سعيد، المرجع السابق، مج:01، ج:02، ص:269.

80 - أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (د.ط)، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج:03، ص:93؛ الفتح بن محمد ابن خاقان، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط:01، تح: حسين يوسف خريوش، الأردن: مكتبة المنار، 1989م، ج:02، ص:811.

81 - ابن الأبار، التكملة، ج:01، ص:189، 416 ؛ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط:02، تح: ج.س كولان وليفي بروفينصال، بيروت: دار الثقافة، 1980م، ج:02، ص:175.

[82] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:337، 338 ؛المقري، المصدر السابق، ج:03، ص ص:134، 135.
[83] - عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (د.ط)، مر: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2000م، ج:04، ص:188 ؛ المقري، المصدر السابق، ج:01، ص:386.
[84] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص:62؛ ابن الأبار، التكملة، ج:01،ص:296، 318.
[85] - ابن الفرضي، المصدر نفسه، ج:02،ص:71 ؛ الزبيدي، المصدر السابق، ص:314.
[86] - ابن الفرضي، المصدر نفسه، ج:01، ص:343.
[87] - ابن الأبار، التكملة، مج:01، ص:504.
[88] - البشري، المرجع السابق، ص:131.
[89] - الحميدي، المصدر السابق، ص:51، 165.
[90]- ابن الأبار، التكملة، مج:02، ص:46.
[91] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:39.
[92] - ابن الفرضي، المصدر نفسه، ج:02، ص:197.
[93] - أبو الحسن بن عبد الله النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ط :05، تح: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م، ص: 88.
[94] - ابن الأبار، التكملة، مج:02، ص:28.
[95] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:77 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:03، ص ص:969، 970 ؛ ابن الأبار، التكملة، ج:02، ص:429.
[96] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:250، 251 ؛ ج:02، ص ص:489، 490 ؛ ابن الأبار، التكملة، ج:04، ص:38.
[97] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص ص:136، 206، 207.
[98] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:222، 223، 271، 705.
[99] - ابن بشكوال، المصدر نفسه، ج:01، ص:29.
[100] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:01، ص ص:26، 59، 62، 226 ؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:337، 338.
[101] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:337، 338.
[102] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:77.
[103] - ابن الفرضي، المصدر نفسه، ج:01، ص ص:26، 59، 62 ؛ ج:02، ص ص: 199، 205؛ ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص:222، 250، 251 ؛ ج:02، ص ص:478، 489، 490، 705 ؛ ابن الأبار، التكملة، ج:04، ص:93.
[104] - الحميدي، المصدر السابق، ص:97 ؛ ابن الأبار، التكملة، ج:02، ص:22.

[105] - ابن بشكوال، المصدر السابق، ج:01، ص ص: 91، 92 ؛ ج:02، ص:406.
[106] - ابن الفرضي، المصدر السابق، ج:02، ص:75 ؛ ابن بشكوالالمصدر السابق، ج:01، ص:147 ؛ ابن الأبار، التكملة، ج:04، ص:175.
[107] - ابن بشكوالالمصدر السابق، ج:01، ص:147، 258.
[108] - ابن بشكوال، المصدر نفسه، ج:01، ص:29.
[109] - المصدر نفسه، ج:01، ص:315.
[110] - نفسه، ج:03، ص:992.
[111] - نفسه، ج:03، ص ص: 993، 994.
[112] - ابن الأبار، التكملة، ج:04، ص:224.
[113] - عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص:372.
[114] - حمادة، المرجع السابق، ص:75.
[115] - دياب، المرجع السابق، ص ص:59، 60.
[116] - ربوح عبد القادر، الوراقة في الاندلس ما بين القرن 4-7ه/ 10-13م، قراءة في المدلولات والشواهد، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، العدد:13، ديسمبر 2017م، ص:192.

10. قائمة المصادر والمراجع:

1) ابن الأبار (محمد بن عبد الله)، التكملة لكتاب الصلة، ط:01، تح: بشار عواد معروف، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011م.
2) أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط:01، القاهرة: عالم الكتب، 2008م.
3) الإشبيلي (بكر بن إبراهيم)، التيسير في صناعة التسفير، تح: عبد الله كنون، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مج:07 - 08، مدريد: 1959 - 1960م.
4) البشري (سعد عبد الله صالح)، الحياة العلمية في عصر الخلافة في الأندلس، المملكة العربية السعودية: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، 1997م.
5) ابن بشكوال (خلف بن عبد الملك)، الصلة، ط:01، تح: إبراهيم الأبياري، القاهرة: دار الكتاب المصري بالإشتراك مع دار الكتاب اللبناني ببيروت، 1989م.
6) بنشريفة (محمد)، نظرة حول الخط الأندلسي، ضمن كتاب: المخطوط العربي وعلم المخطوطات، ط:01، تنسيق: أحمد شوقي بنبين، المغرب: منشورات كلية الآداب بالرباط، 1994م.
7) الثعالبي النيسابوري (عبد الملك بن محمد)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار المعارف، (د.ت).
8) الجاحظ (عمرو بن بحر)، التبصر بالتجارة، ط:02، تح: حسن حسني عبد الوهاب التونسي، مصر: المطبعة الرحمانية، 1935م.
9) ابن الحاج الفاسي، المدخل، (د.ط)، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د.ت).

10) حمادة (محمد ماهر)، المكتبات في الإسلام نشأتها وتطورها ومصائرها، ط:02، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978م.
11) الحموي (ياقوت بن عبد الله)، الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة، (د.ط)، تح: يحيى زكريا عبارة ومحمد أديب جمران، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998م.
12) الحموي (ياقوت بن عبد الله)، معجم الأدباء، ط:01، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م.
13) الحموي (ياقوت بن عبد الله)، معجم البلدان، (د.ط)، بيروت: دار صادر، 1977م.
14) الحميدي (محمد بن أبي نصر فتوح)، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.
15) ابن خاقان (الفتح بن محمد)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، ط:01، تح: حسين يوسف خريوش، الأردن: مكتبة المنار، 1989م.
16) الخشني (محمد بن حارث)، أخبار الفقهاء والمحدثين، (د.ط)، تح: ماريا لويسا آبيلا ولويس مولينا، مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 1991م.
17) ابن خلدون (عبد الرحمن)، المقدمة، (د.ط)، مر: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2001م.
18) ابن خلدون (عبد الرحمن)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (د.ط)، مر: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 2000م.
19) ابن خلكان (أحمد بن محمد)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (د.ط)، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، (د.ت).
20) خليفة (حاجي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
21) الداني (عثمان بن سعيد)، المحكم في نقط المصاحف، ط:02، تح: عزة حسن، بيروت: دار الفكر المعاصر بالإشتراك مع دار الفكر بدمشق، 1997م.
22) دياب (حامد الشافعي)، الكتب والمكتبات في الأندلس، ط:01، القاهرة: دار قباء، 1998م.
23) ربوح عبد القادر، الوراقة في الاندلس ما بين القرن 4-7ه/ 10-13م، قراءة في المدلولات والشواهد، مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، العدد:13، ديسمبر 2017م.
24) ريبيرا (خوليان)، المكتبات وهواة الكتب بإسبانيا الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ماي 1959م، مج:05، ج:01.
25) الزبيدي (محمد بن الحسن)، طبقات النحويين واللغويين، ط:02، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، (د.ت).

26) الزيات (حبيب)، الوراقة والوراقون في الإسلام، (د.ط)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1947م.
27) سعيد (خير الله)، موسوعة الوراقة والوراقين في الحضارة العربية الإسلامية، ط:01، بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي، 2011م.
28) السمعاني (عبد الكريم بن محمد)، الأنساب، ط:01، تق: عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان، 1988م.
29) الشريف الإدريسي (محمد بن محمد)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، (د.ط)، ليدن: مطابع بريل، 1863م.
30) الشنتريني (علي بن بسام)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، (د.ط)، تح: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1997م.
31) شوحان (أحمد)، رحلة الخط العربي من المسند إلى الحديث، (د.ط)، دمشق: منشورات إتحاد الكتاب العرب، 2001م.
32) الصولي (محمد بن يحيى)، أدب الكتاب، تح: محمد بهجة الأثري ومحمود شكري الألوسي، بغداد: المكتبة العربية بالإشتراك مع المطبعة السلفية بمصر، 1341ه.
33) عبد الحسين مهدي الرحيم، الوراقة والوراقون في الشرق الإسلامي عبر العصور الإسلامية، مجلة دراسات في التاريخ والآثار، بغداد: جمعية المؤرخين والأثاريين في العراق، العدد: 05، (د.ت).
34) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط:01، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة: مطبعة الإستقامة، 1949م.
35) عمر أفا ومحمد المغراوي، الخط المغربي تاريخ وواقع وآفاق، ط:01، المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007م.
36) الفراهيدي (الخليل بن أحمد)، كتاب العين، ط:01، تح: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
37) ابن الفرضي (عبد الله بن محمد)، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ط:02، تح: عزت العطار الحسيني، القاهرة: مطبعة المدني، 1988م.
38) الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، مر: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، القاهرة: دار الحديث، 2008م.
39) القزويني (زكرياء بن محمد)، آثار البلاد وأخبار العباد، (د.ط)، بيروت: دار صادر، (د.ت).
40) القلقشندي (أبو العباس أحمد)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، (د.ط)، القاهرة: دار الكتب السلطانية، 1916م.
41) محمد المنوني، تاريخ الوراقة المغربية، ط:01، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، 1991م.

42) المراكشي (ابن عذارى)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط:02، تح: ج.س كولان وليفي بروفينصال، بيروت: دار الثقافة، 1980م.
43) ابن معاذ الجهني، البديع في معرفة ما رسم في مصحف عثمان، (د.ط)، تح: غانم قدوري الحمد، (د.م): دار عمار للنشر والتوزيع، (د.ت).
44) المقدسي (محمد بن أحمد)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط:02، ليدن: مطبعة بريل، 1906م.
45) المقري (أحمد بن محمد)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، (د.ط)، تح: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988م.
46) المقريزي (أحمد بن علي)، الخطط المقريزية، ط:01، تح: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة مدبولي،1997م.
47) ابن منظور (محمد بن مكرم)، لسان العرب، (د.ط)، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (د.ت).
48) النباهي (أبو الحسن بن عبد الله)، تاريخ قضاة الأندلس، ط :05، تح: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983م.
49) ابن النديم (محمد بن إسحق)، الفهرست، تح: أيمن فؤاد السيد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009م.
50) اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)، البلدان، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).
51) يوسف القصيري (اعتماد)، فن التجليد عند المسلمين، (د.ط)، بغداد: المؤسسة العامة للآثار والتراث، 1979م.

جهود قادة الثورة في تجنيد الشعب في صفوف جيش التحرير الوطني بمنطقة تبسة 1954-1962م، من خلال الشهادات الحية.

Title The efforts of the leaders of the revolution in recruiting the people into the ranks of the National Liberation Army in the Tebessa region 1954-1962, through live testimonies.

د.شرفي عبد الجليل(*)[1]
جامعة العربي التبسي، تبسة (الجزائر)، abdeldjalil.chorfi@univ-tebessa.dz

تاريخ الاستلام: 22 /2020/08 **تاريخ القبول**:10 /2020/11

ملخص:

نحاول من خلال هذه الورقة البحثية إبراز جهود قادة الثورة والمجاهدين والمناضلين السياسيين في تجنيد الشعب في منطقة تبسة إبان الثورة التحريرية 1954 -1962، لتدعيم صفوف جيش التحرير الوطني.

ومن وراء ذلك سنتعرف على مدى تفاعل وتجاوب الشعب مع هذه الجهود، وكيف انعكست تلك الجهود على تطور قدرات جيش التحرير الوطني البشرية والقتالية وهو ما كان له الأثر الفعال في تحقيق أهداف الثورة التحريرية.

الكلمات الدالة: قادة الثورة، التجنيد، جيش التحرير الوطني، المجاهدين، تبسة.

Abstract:

Through this research paper, we are trying to highlight the efforts of the leaders of the revolution, the mujahideen, and political activists in recruiting the people in the Tebessa region during the 1954-1962 liberation revolution, to consolidate the ranks of the National Liberation Army.

We will learn how the people reacted to these efforts, or how these efforts were reflected in the development of the human and combat capabilities of the National Liberation Army, which was instrumental in achieving the goals of the liberation revolution.

(*) المؤلف المرسل: د.شرفي عبد الجليل: abdeldjalil.chorfi@univ-tebessa.dz

Keywords: Leaders of the Revolution; Recruiting; National Liberation Army; Mujahideen; Tebessa.

مقدمة:

تفاعل سكان تبسة مع المقاومين التونسيين معنويا وماديا وبشريا، منذ بداية الثورة التونسية 1952، خاصة مع الدوريات التي كانت تتنقل عبر أغلب نقاط الشريط الحدودي بحثا عن الدعم والمساندة المادية والبشرية، وهو ما سهّل وصول أخبار العمليات العسكرية المتكررة للمقاومين التونسيين ضد قوات الاستعمار الفرنسي إلى مسامع السكان، ومن ثمة بدأ يتبلور العمل المسلح لدى الكثير من أبناء المنطقة وأصبح التفكير في تفجير الثورة التحريرية أمرا ضروريا للالتحاق بركب موجة التحرير التي تشهدها مختلف الشعوب المستعمرة.

حيث شرع أبناء منطقة تبسة المتشبعين بالفكر الثوري في توعية الشعب وتهيئته للثورة التحريرية، فركزوا جهودهم على تجنيد أبناء الشعب بتشجيع وتحفيز الشباب ودفعهم للالتحاق بالجبال لتشكيل أفواج مسلحة استعدادا لإعلان الثورة التحريرية، وما يمكن الإشارة إليه أن هذه الجهود التي بدأت مبكرة بالمنطقة استمرت طوال أيام الثورة التحريرية 1954-1962 وأشرف عليها قادة جيش التحرير الوطني والعديد من المجاهدين ومسؤولي الخلايا المدينة التي تم تشكيلها عبر مختلف الدواوير والمشاتي والمدن لهذا الغرض.

- **الإطار المكاني و الزماني للموضوع:**

تنحصر الفترة الزمنية التي تناولتها بالدارسة إبان الثورة التحريرية الجزائرية (1954-1962م)، وهي فترة ثرية وحافلة بالأحداث والتطورات التي عاشها السكان بتبسة خصوصا من جانب اتصال والتواصل مع قادة الثورة التحريرية خلال جهودهم في حشد الشعب لدعم الثورة وبخاصة في جانب تدعيم صفوف جيش التحرير الوطني بالمجندين.

أما حدود الدراسة من حيث المكان فإنها تشمل ولاية تبسة برقعتها الجغرافية الحالية، الممتدة من حدود سوق أهراس شمالا حتى حدود واد

سوف جنوبا، ومن الحدود الجزائرية التونسية شرقا حتى حدود أم البواقي وخنشلة غربا .

هذه الرقعة الجغرافية كانت خلال الفترة الأولى للثورة 1954-1956م مقسمة إداريا إلى منطقتين،فجنوب تبسة الذي تمثله إداريا بلدية تبسة المختلطة ويشمل المدن والدواوير الآتية:تبسة، الماء الأبيض، بئر العاتر، ثليجان، الشريعة، المزرعة، بجن، قريقر، تروبية، السطح، قنتيس، العقلة، نقرين، فركان. يتبع المنطقة الأولى-الأوراس-، في حين شمال تبسة الذي يتبع إداريا بلدية مرسط المختلطة، يضم: مرسط، الونزة، عين الزرقاء، العوينات، الكويف، بكارية. كان يتبع المنطقة الثانية -الشمال القسنطيني-، وهذا حتى شهر أوت 1955م أين تمت إعادة هيكلة الخريطة الإدارية للثورة بعد الاتفاق الذي حصل بين القائدين شيحاني بشير وزيغود يوسف والذي تم بموجبه ضم سوق أهراس للمنطقة الأولى .

وبعد انعقاد مؤتمر الصومام 1956م، حيث أعيد تقسيم الجزائر إلى ستة (06) ولايات عسكرية، أصبحت تبسة -مجال بحثنا – جزءا من الولاية الأولى(الأوراس- النمامشة) التي تضم ستة مناطق، وتشمل تبسة منطقتين منها، هما المنطقتين الخامسة والسادسة،وبالتحديد الناحيتين الأولى والثانية من المنطقة الخامسة –ناحية الكويف وناحية الونزة –، وثلاثة نواحي من المنطقة السادسة –تبسة-وهي: ناحية تبسة، بئر العاتر والشريعة

- إشكالية ومنهج الدراسة.

كيف بدأت عمليات التجنيد في منطقة تبسة؟ وما مدى تجاوب الشعب مع جهود التجنيد وأثر ذلك على تطور القدرات البشرية و القتالية لجيش التحرير الوطني؟ وللإجابة عن الإشكالية المطروحة والتساؤلات الفرعية المرتبطة بها، وظّفت عدة مناهج علمية للتعامل بدقة مع ما تضمّنته المادة الخبرية المتوفرة بغرض تحليلها ونقدها وبنائها ومنها: المنهج الوصفي والتحليلي .

1. جهود الرعيل الأول من أبناء منطقة تبسة في تجنيد الشعب:

ما تجدر الإشارة إليه أن جهود التجنيد برزت مبكرة على يد الرعيل الأول من قادة الثورة بتبسة، حيث تعود إلى بداية سنة 1954م حينما شرع فرحي ساعي التكوكي في تشكيل أفواج مسلحة بمنطقة النمامشة، وفي هذا يذكر المجاهد محمد العربي براهمي قائلا:"يعد فرحي ساعي أول من ظهر

في منطقة النمامشة وقام باتصالات جمعته بالعديد من رجال الاعراش والقبائل والدواوير التي تعرف بنفورها وعدائها المستمر للفرنسيين والتي لا توجد لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة تربطها مع السلطات الاستعمارية الفرنسية"[1].

وكان المناضل عبد القادر قواسمية المدعو الحاج قدور من بين الذين اتصل بهم فرحي ساعي، حيث يذكر في شهادته حول هذا الأمر قائلا: "حينما اتصل بي فرحي ساعي يوم 20 مارس 1954م سلمته سلاحي حثّني رفقة مجموعة من المناضلين على تحسيس المواطنين ودفعهم للالتفاف حول فكرة التحضير والإعداد للثورة بالمنطقة، حيث برزت مجموعة من المناضلين حملت عبء هذا المشروع الثوري منهم: بوزيان المكي بن عبد الحفيظ بوزيان لخضر بن عبد الحفيظ، كحلة محمد بن عثمان، حركات بوزيان، فارس الطيب، براكني يونس، صالحي الحاج الهاشمي الشكراوي، وقربوصي معلم القرآن بدوار تازبنت، بخوش أمحمد بن السدراتي، ساعي الحاج موسى... وغيرهم"[2].

هذا التجاوب الذي أبداه هؤلاء المناضلين مع جهود فرحي ساعي يؤكده المجاهد محمد العربي براهمي بقوله:" لقد وجد فرحي ساعي إقبالا واستعدادا كاملا وتأييدا لما يقوم به من تحضير وإعداد للثورة من خلال اتصالاته ولقاءاته المتعددة بأعيان منطقة تبسة، فالكثير منهم التحق بالطلائع الأولى التي كانت تعد لقيام الثورة"[3].

وبعد عودة لزهر شريط من تونس بعد تسليم المقاومين الأسلحة للسلطات الفرنسية خلال صائفة سنة 1954م، التحاق بالجبل الأبيض واتصل بفرحي ساعي حيث تعاون معه وشرعا في تعبئة الشعب وتجنيده عبر دواوير وقرى المنطقة من خلال الاتصالات المستمرة بأعيان الدواوير والمدن.[4]

فمنذ شهر أكتوبر 1954م كثف شريط لزهر جهوده في هذا الجانب بدعوة الشباب إلى الثورة على الاستعمار الفرنسي بمواجهة فرق الدرك الاستعماري، وظل يتنقل عبر دواوير جنوب تبسة محفزا السكان على الاستعداد للثورة وعلى ضرورة دعمها بشريا وماديا. وظل يتنقل عبر دواوير جنوب تبسة محفزا السكان على الاستعداد للثورة وعلى ضرورة دعمها بشريا وماديا .

وحول هذه المهمة السرية يذكر المناضل "شابي عبد الله بن الطيب" جانبا من جهود لزهر شريط في توعية وتجنيد الشعب بدواوير تبسة قائلا:"قبيل اندلاع الثورة وتحديدا في بداية خريف 1954 قدمت مجموعة تتكون من 13 شخصا قدمت باتجاه بيت خالي المنوّر شابي المعروف بـ"المنور الجرفي" بوصفه كبير دوار الشابية، وقد رحب بهم وأكرم وفادتهم فذبح عنزة و حضر لهم الطعام، وقد اخبرني ابن خالي أن هؤلاء مجاهدون يقودهم المسمى شريط لزهر، هذا الأخير لاحظته قد انفرد بخالي المنوّر بعد تناول الغداء وقد جلس على حافة صخرة كبيرة وقابله خالي المنوّر و دار بينهما حوارا لمدة طويلة، أما عناصر مجموعته فاختبأت في شق جبلي يسمى (حزام الزحاف) بجوار الدوار.

وقد علمت أن سبب قدوم لزهر لدوارنا(الجرف) كان من اجل تحفيز الشعب للاستعداد للعمل الثوري أسوة بالتونسيين، ثم تحرك لزهر شريط مع مجموعته بعد ذلك عبر دوار المشور بمنطقة الدرمون وبالتحديد في دوار الغرابة، ثم إلى رأس العش وهناك التقى بسعودي عبد الله بن مسعود حارس برج الحاكم وبلّغه بأنه يسعى لتجنيد الراغبين بالعمل الثوري ضد الاستعمار، وأقنع أيضا بناني الحفناوي الذي كان يملك سلاح نوع "ثموني"، ثم جنّد محمد بن عبيد (لم يتذكر لقبه) وهو من دوار أولاد أمحمد بن علي، فقد كان لزهر شريط يلقي خطابات كلما نزل بدوار يذكر بأن المجاهدين يسعون لنشر العدل بين السكان فلن يبقى راعيا ولا فقيرا فالكل سواسية، وهذا ما كان يشجع الشعب ويحفزهم على طلب التجنيد و توفير المؤونة المختلفة المتوفرة للمجاهدين دون تردد"[5].

وفي شمال ويؤكد العقيد الطاهر زبيري الدور الذي قام به وفي شمال تبسة تحديدا بمنطقة ونزة برزت جهود المناضل بوبكر بن زينية في توعية الشباب تمهيدا للإعداد للثورة التحريرية ، وكان أحد هؤلاء الشباب الذين تأثروا بثقافة ووطنية بوبكر بن زينية الطاهر زبيري الذي يذكر في مذكراته حول لقائه ببن زينة قائلا:"دارت بيننا مناقشات سرية عديدة حول الواقع الذي يعيشه الشعب الجزائري، وبعد تلميحات من الطرفين كشف كل واحد منا عن سره، حيث صرح بوبكر بن زيني عن ضرورة تكوين تنظيم مسلح لاسترجاع السيادة الوطنية"[6].

ويذكر المناضل بوبكر بنزينة إلى أن الدخول المتكرر للثوار التونسيين خلال سنة1954إلى ونزة وقيامهم ببعض الحوادث في الدواوير، كإفتكاك السلاح عنوة من السكان وإجبارهم على إعداد الطعام دافع بمجموعة من المناضلين إلى تكوين فوج مسلح تشكل من خيرة المناضلين الذين أتصل بهم وحدثهم عن أمر الثورة والاستعمار بعد عودته من مصر حيث التمس فيهم قناعة واستعدادا كاملا للثورة،فقال:"... وقد كان تجنيد هؤلاء بعد ما حددنا جبل بني صالح الحصين فذهبوا الواحد تلو الآخر لكي لايلفتو الانتباه، ولضمان السرية لم يكن أعضاء الفوج يعلمون بأنني أنا المسؤول عنهم، حيث كنت أقدم نفسي كجندي مثلهم"[7].

ثم يضيف قائلا: "لقد عملنا على تنظيم فرع مخابرات مهمته الاتصال بالمناضلين والبحث عن العناصر النزيهة وترأسه بشير الحوري من وادي سوف وكلف بعملية التجنيد بمدينة الونزة بشير جغبلو، وخلال هذه التحضيرات كنا نتلقى الأوامر من ديدوش مراد الذي كان يزور المنطقة باستمرار و يتصل بي وبباجي مختار"[8].

2. دور قادة جيش التحرير الوطني والمناضلين المدنيين في عملية التجنيد:

حينما شرع الرعيل الأول من قادة الثورة في عمليات التجنيد فإن العديد منهم بدأ بالاتصال بأبناء أعراشهم وحثّهم على الالتحاق بصفوف جيش التحرير الوطني، حيث نجد أن العديد من العائلات قد التحق أبناءها بصفة جماعية بصفوف جيش التحرير الوطني، والعمل تحت قيادة أبائهم وإخوانهم، فقد جند فرحي ساعي ابنه أحمد الذي استشهد في جبل القعقاع، وأخوه المقدادي الذي استشهد في جبل أم الكماكم[9] . والمجاهد مسعي أحمد بن علي كان في نفس الفوج مع اخيه مسعي لسود، كما كان التحق خمسة اخوة من عائلة عاشور ضمن أفواج التحرير الوطني بناحية تبسة.[10]

وفي هذا الإطار يذكر المناضل محمد الصغير بن ابراهيم فرحاني أن التحاق العديد من ابناء دواره بفم السد بدوار ثليجان بصفوف جيش التحرير الوطني جاء بعد أن علموا بأن الكثير من أبناء مشاتي عرش أولاد عمر وأولاد زيد وأولاد حميدة التحقوا بأفواج جيش التحرير الوطني المتمركزة

في الجبال المجاورة، فأصبح الأمر منافسة وفخرا لكل دوار وهذا بتشجيع من المجاهدين الاوائل الذين التحقوا بالثورة وهذا ما سهل التحاق العديد من الشباب بصفوف جيش التحرير المتمركزين بالجبال المجاورة لهم.[11]

هذه الحقائق يؤكدها المناضل العربي بوعكاز حيث ذكر تفاصيل عمليات التجنيد الأولى بالمنطقة فقال: "اتّصل بي فرحي ساعي بدوار فيض المهري، وأخبرني بضرورة الإعداد للثورة المسلحة، واستدل على الأحداث التي كانت تشهدها تونس، ومنذ ذلك الوقت شرعت في تمرير الفكرة إلى بعض أصدقائي المخلصين والثقات منهم: بلغيث لزهر، الطيب بن سلطان، سي البداوي القبايلي، حركات بوزيان، الطيب بن زغاد، الوردي فارح، العربي ضيف، بلقاسم فارح، ضيف عثمان، بوعكاز أحمد، توايتية بلقاسم بن زعبوط، وشقيقه من الرضاعة رميلي ابراهيم المسيلي، بالإضافة إلى أقاربه في دوار فيض المهري .

وفي شهر ديسمبر 1954م، التقيت بفرحي ساعي للمرة الثانية، بجبل غيفوف، حيث كلفني بمهمة البحث عن المجندين والسلاح الحربي والإشراف على عملية جمع الاعانات المادية من دواوير ومشاتي الجهة، فباشرت هذه المهمة على مستوى عشيرتي القاطنين بدوار أولاد عبد العزيز فيض المهري، ومجموعة من أقاربي، حيث قمت بتجنيد كل من: ضيف العربي، فارح الوردي، فارح بلقاسم بن علي، فارح الحفناوي، فارح الطيب، رميلي ابراهيم المسيلي، فارح العربي بن علي، وهذا في بدايات سنة 1955م، وأبناء فارح يوسف: وهم، العربي، ابراهيم المدعو حمة التيس، وعمار المدعو زرزور، في أوت 1955م، ووجهتم إلى مراكز قيادة جيش التحرير الوطني بالجبل الأبيض. وفي شهر أكتوبر 1955م، جنّدت كلا من: ضيف علي، ضيف الطاهر، ضيف عمار، ضيف محمد بن عتوتة، بوشكيوة عون الله، بوشكيوة عمار ، وروابحية علي بن سالم، ووجهتهم إلى تواتيتية بشير بن صالح المتمركز بفوجه بجبل تازربونت".[12]

ومن جهته تحدث عكروت عثمان بن نوّار في محضر استجوابه من طرف السلطات الاستعمارية عن ظروف التحاقه بصفوف جيش التحرير والتي بين فيها دور خاله المجاهد الزين عباد احد قادة أفواج جيش التحرير بناحية تبسة قائلا: "التحقت بصفوف جيش التحرير الوطني في شهر

سبتمبر 1955م، قبل اندلاع معركة الجرف بأيام، بعد أن اتصل بي خالي الزين عباد بمشتة أولاد موسى وأقنعني بضرورة الالتحاق بصفوف جيش التحرير الوطني، وكان يقود مجموعة مكونة من عشرين مجاهدا، وقد تمكن الزين عباد خلال هذه الفترة من تجنيد عدد من المجاهدين، حتى وصل تعداد جنوده إلى خمسين مجاهدا"[13].

هذه الجهود أشار لها المناضل العربي بوعكاز في مذكراته، حيث ذكر بأن القائد الزين بن إبراهيم عبّاد أشرف خلال شهر سبتمبر 1955م على اجتماع سري بمنزله- منزل المناضل العربي بوعكاز- بدوار فيض المهري، وخلاله تمّ تجنيد علي حريق الذي التحق مباشرة بمجموعته.[14]

ويذكر المجاهد عمار جرمان أنّ عملية تجنيده في صفوف جيش التحرير الوطني رفقة صديقه ناصري العيد، كانت انطلاقا من منزل السيد سلطاني الزين الواقع بدوار المرجة أولاد سعيدان جنوب الشريعة، فحيما اتصلا بالزين سلطاني وجدا مجموعة من المجاهدين يقودهم عبد المجيد بلغيث، وهناك تم تجنيدهما.[15]

وتفيد شهادات بعض مجاهدي مدينة عين الزرقاء شمال تبسة بأنّ التعريف بالثورة وتعبئة الشعب بدواوير عين الزرقاء بدأ مع مطلع سنة 1955 حين قدمت مجموعة من المجاهدين من جهة سوق أهراس وهم: "بومعراف السبتي، الطيب التليلي المدعو لخياري، بن ضحوة الجيلالي، بن علالة محمد وعبد الوهاب صوالحية، وقد تمركزوا في بيت عمار قدّوش في جبل بوسبيعة، حيث جعل بومعراف السبتي من هذا البيت مركزا له ومنه كان يرسل المجاهدين المذكورين آنفا للاتصال بأعيان الدواوير لتنظيم لقاءات سرية مع السكان للتعريف بالثورة وشرح أهدافها ويشجعون الشعب على دعمها، وقد اتصلوا بكل أعيان دواوير عين الزرقاء منهم: مومن الهادي بن احمد- الشاوش-، شوكال يحي بن موالله، هلالي احمد بن علي، لحمر علي بن عمار، بوكراريس صالح، بغيل عبد المجيد بن احمد، بن رايس الطيب بن محمد، عفيفي عمار، بوغرارة احمد بن جلول، بن عمر علي المدعو فانسي، واجتمعوا بهم في الليل وحثوهم على دعم الثورة وتشجيع أبنائهم على الالتحاق بها ".[16]

وكشف مناصرية الحفناوي بن علي المدعو حاج حفناوي في محضر استجوابه من طرف السلطات الاستعمارية بعد القاء القبض عليه

عن تجنيده من طرف القائد محمود قنز، حيث يقول:" اتصل بي محمود قنز في صيف سنة 1956م من أجل التجنيد في جيشه، وبالفعل التحقت بهذا الجيش في جبل المطلوق، ومنه عبرنا إلى تونس وعندي وصولي إلى الجبل الاجدر، تسلّمت بذلة عسكرية وسلاح ألماني ومئة طلقة".[17]

3. تجنيد أصحاب المهارة والخبرة العسكرية من أبناء المنطقة.

لم يغفل قادة الثورة عن مدى فعالية العنصر البشري المدرّب و الأفراد المعروفين بالمهارات القتالية في تطوير قدرات جيش التحرير الوطني القتالية فكثفوا جهودهم في البحث عن العناصر الذين يمتلكون خبرة عسكرية ممن سبق تجنيدهم في صفوف الجيش الفرنسي، بالإضافة إلى القنّاصين الذين يجيدون الرماية بالأسلحة، لدمجهم في صفوف جيش التحري الوطني، وفي هذا الإطار يذكر عمار جرمان أن شرفي محمد بن مصباح المدعو الصيّاد القاطن بدوار عبلة جنوب غرب مدينة الشريعة، ولمهارته العالية في مجال الصيد والقنص، اتصلت به قيادة جيش التحرير الوطني وطلبت منه الالتحاق بصفوف جيش التحرير الوطني، وقد استجاب لهذا الطلب بتشجيع من والده مصباح بن بوسته.[18]

ومن جانب المجندين العسكريين في صفوف الجيش الفرنسي الاستعماري نذكر المجاهد الفازع بن نجوع الذي صرح عن ظروف التحاقه بجيش في يوم 05 جانفي 1955م بقوله: "سمعت باندلاع الثورة التحريرية وانتشار أفواج جيش التحرير الوطني بجبال النمامشة تحت قيادة كل من فرحي ساعي ولزهر شريط، فاتصل بي أربعة مجاهدين يحملون الأسلحة الحربية، وطلبوا منّي مرافقتهم إلى المكان الذي يتواجد فيه القائد عون عمر المدعو البوقصي، فلما التحقت به خاطبني قائلا: "أنا واثق منك ومن الخبرة والتجربة العسكرية التي اكتسبتها من خلال تجنيدك في صفوف الجيش الاستعماري الفرنسي ومشاركتك في الحرب العالمية الثانية وحرب الهند الصينية، وهو عامل سيمكنك من تدعيم صفوف جيش التحرير الوطني، لذلك يجب عليك أن تلتحق بنا، فوافقت على مقترحه وانضممت إلى صفوف جيش التحرير الوطني"[19].

ونفس الأمر شهده المجاهد صحراوي صالح بن إبراهيم المدعو صالح بولحية، الذي كان مجّندا بالوحدة العسكرية الفرنسية رقم 10 الخاصة بالمجندين الجزائريين بالجيش الفرنسي بقسنطينة، فصرح عن ظروف

تجنيده بقوله: "في 05 سبتمبر 1955م، تحصلت على إجازة لزيارة منزل عائلته الكائن بالحي البلدي بمدينة تبسة، وبعدها بثلاثة أيام اتصل به أحمد قراري بن مسعود ودريوش حسين، وطلبا منه ضرورة الالتحاق بصفوف جيش التحرير الوطني، وقد ابلغهم أنه سيتم تسريحه من الخدمة بالجيش الفرنسي بثلاثة أشهر، ولكنها أصرا على ضرورة التحاقه الفوري، وقد غادرنا تبسة عبر سيارة سالكين طريق رفانة نحو جبل بوجلال ثم طريق الدكان، وقد عادت السيارة وأما نحن الثلاثة فقد أقمنا بمنزل السيد زردومي حاج أحمد، وفي المساء توجهنا نحو جبل الدرمون إلى أن وصلوا إلى عين القطار حيث وجدوا 09 أفواج تابعة لوحدات القائد شريط لزهر، وبعد توجهي إلى هذه الأفواج عاد كل من: قراري أحمد، ودريوش حسين إلى مدينة تبسة"[20].

أما علي بنور بن عبد الحفيظ من دوار الدكّان فيروي في محضر استجوابه، أنه عندما خرج من سجن تبسة سنة 1955م، اتصل به مجموعة من الجنود، يقودهم مشري الطاهر بن حميدة وأبلغه أن شريط لزهر يطلب منه الاتصال به في جبل أم الكماكم، وحين التحق طلب منه حمل السلاح والانضمام إلى صفوف جيش التحرير الوطني[21].

مكنت هذه الجهود من تدعيم صفوف جيش التحرير بمجندين يمتلكون خبرة عسكرية أهلتهم للعب دور فعال في الثورة سواء كمدربيين عسكريين أوقادة أفواج نفذوا عديد العمليات الناجحة وهو ما زاد في فعالية جيش التحرير الوطني.

أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني، أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني ، أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني ، أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني، أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني، أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني، أدخل هنا محتوى العنوان الفرعي الثاني.

4. مساهمة اللاجئين بتونس من أبناء المنطقة في عمليات التجنيد:

لعب اللاجئون في الجمهورية التونسية من سكان الشريط الحدودي بمنطقة تبسة جهودا جبارة في دعم الثورة بشريا بتشجيع الشباب وتجنيدهم للالتحاق بصفوف جيش التحرير الوطني، وفي هذا الصدد برزت جهود

المناضل عمروني محمد بن محمد الباسطي المدعو "بن اعميّد" في دعم الثورة بالمجندين من أبناء تبسة وحتى من الأشقاء التونسيين، والذي بحكم مهمته كمكّلف بدعم الثورة منذ بدايتها حيث كان مسؤولا عن قبيلة أولاد سيدي عبيد القاطنين بمدينة الرديّف التونيسية، فقد ساهم في تجنيد العديد من الشباب اللاجئين بتونس خاصة من أبناء عشيرته قبيلة أولاد سيدي عبيد وعددا من الأشقاء التونسيين، وذلك في الفترة الممتدة بين 1955-1956 ومنهم: عمرون عمار بن مسعود المدعو المغزاوي وقد اشترى له بن اعميد سلاحا الماني الصنع نوع (خماسي) يحمل الرقم (2252)[22]، حسن بن اصميدة، محمد بن عبد الرحمن، علي بن احمد بن علي، عمرون عبد الحفيظ بن احمد بن صالح، محمد بن مصباح، رحال عبد الحفيظ بن عبد الرحمن، فضة ابراهيم بن دربال، الوردي نصر بن سعد، سعد بن نصر، رحال عيسى بن بوبكر، عبد المجيد بن احمد، علي بن محمد بن سعد، ابراهيم بن التومي، سي سعد بن عمران باوني، علي بن عباس بن بلقاسم، بوراس علي بن عباس، الشريف بن معمر).

أما التونسيون الذين جنّدهم ابن عميّد في ذات الفترة 1955- 1956 والتحقوا بصفوف جيش التحرير الوطني فهم: صالح بن يونس بن بلقاسم، بلقاسم بن محمد بن رابح، احمد بن عبد الله بن التركي، عبد الله بن احمد بن علي، عبد القادر الجريدي، علي بن احمد بن بطوش، محمد بن سلطان المرزوقي.[23]

5. نماذج من شهادات بعض المجاهدين حول ظروف تجنيدهم:

ما يؤكد التجاوب والتفاعل الكبيرين لسكان تبسة والتحاقهم بصفوف جيش التحرير الوطني، من خلال جهود قادة الثورة في تجنيد الشعب، ما جاء في شهادات العديد من المجاهدين الذين تم تجنيدهم والذين تشكلت منهم أفواج جيش التحرير بالمنطقة وحطموا أسطورة التفوق الفرنسي بما ألحقوه به من خسائر بشرية ومادية من خلال المعارك التي خاضوها في المنطقة. نذكر منها:

- المجاهد عثمان سعدي بن الحاج: الذي تحدث عن ظروف التحاقه بجيش التحرير الوطني بقوله:"بعد شن القوات الاستعمارية الفرنسية لهجوم على أفراد فوج محمد الشرشالي المتمركز في جبل أنوال المقابل لجبل الدكان في نهاية شهر فيفري 1955م، والذي استشهد على إثره أربعة

مجاهدين، وأسر عدد أخر من بنيهم القائد محمد الشرشالي، في حين تمكن أربعة مجاهدين من الفرار منهم المجاهدين عمار كنوز البلعيساوي، والعربي الجدري، اللذين تمكنا من الحفاظ على سلاحيهما، وأخذ سلاحين آخرين، واتصلا بعمار بن سعيد السعدواي، وهناك تجنّدت معهما في جيش التحرير الوطني بتاريخ 03 مارس 1955م، حيث سلمني العربي الجدري بندقية من نوع ستاتي ايطالي، وشكلنا مجموعة من أربعة مجاهدين، وانضممنا لفوج علي عفيف"[24].

- المجاهد إبراهيم بوغرارة: فقد كشف عن دور فرحي ساعي في تجنيده فقال: "قدمت إلى منزلنا في بداية 1955 مجموعة مكونة من 22 فردا يتقدمهم فرحي ساعي التكوكي حيث علمت أنهم مجاهدين، وقد تناولوا عندنا وجبة العشاء وبعدها طلب فرحي ساعي من عمي عمار بوغرارة أن يحضّر له ثلاث شبان لتجنيدهم لان بحوزته ثلاث بنادق اضافية، وقد اقترح علي عمار بوغرارة الفكرة فوافقت مباشرة رغم معارضة والدتي الشديدة التي ظلت تراقبني وحين غلبها النوم نامت فوق جناحي برنوسي حتى تضمن عدم تحركي، لكني تمكنت من الإفلات من البرنوس لما تأكدت من غفوتها، بدوار الحميمة البيضه ومنها وجهني المناضل براهمية الزين بن زغاد نحو الجبل حيث والتحقت بعمار بوغرارة وسعيدان الربعي وتوجهنا نحو جبل قعور الكيفان"[25].

- المجاهد الحمزة سالم: فقد كشف عن ظروف التحاقه بجيش التحرير الوطني بقوله:"التحقت بصفوف جيش التحرير الوطني في شهر سبتمبر 1955، بجبل تازربونت قادما من فم السد بدوار ثليجان أين كانت تقيم أسرتي، وقد كنت برفقة ثلاثة من أقاربي وهم: الحمزة علي بن لعجال، والحمزة ميلود، والحمزة أحمد بن بوحفص، وقد وجدنا كل من فرحي ساعي، وفرحي الطاهر بن عثمان، وبوعون الكبلوتي، رفقة 28 جنديا، وقام فرحي ساعي بتجنيدنا، وبعد يومين تسلمنا الأسلحة الحربية ثم انتقلنا إلى جبل أرقو أين وجدنا فارسي محمد بن عجرود متمركزا رفقة فوجه"[26].

- المجاهد أحمد دينار المدعو حمّة لبلندي: تحدث عن ظروف تجنيده فقال: في شهر فيفري 1955م قدم الى منزل فوجا من قوات جيش التحرير الوطني يضم كل من: صالح ثابتي، حوحة بلعيد، سي الغزالي، وسي عبد الله وكان هذا الفوج ينشط ضمن أفواج عباس لغرور، وقد كلفهم بمهمة

تجنيد الشعب في سرية تامة، ولما لاحظوا أنني أملك استعدادا للالتحاق بالثورة وإرادة للمشاركة فيها والجهاد في سبيل الله، ويرجع الفضل في هذا إلى التكوين الذي تلقيناه على يد كل من الشيخ إبراهيم حشاني والشيخ إبراهيم مزهودي، الذين زرعا في حب الوطن والدفاع عن الدين، فقد كانوا يعقدون معنا اجتماعات بعدما يختارون شبابا مؤهلا لتقبل أفكارهم، ثم يطرحون علينا فكرة الوطن والدين، ويؤكدون على أن من لديه حبا للوطن والدين فلا خوف عليه، ومن ثم توجهت إلى جبل تافرنت قرب عين الطويلة اين التحقت بصفة رسمية بصفوف جيش التحرير الوطني.[27]

- المجاهد لخضر منسل المدعو لكحل: ذكر أن كلا من: غنيات محمد الطاهر، منسل محمد الصغير، بلغيث الطاهر بن التومي، ومنسل ابراهيم، شرعوا منذ بداية تباشير الثورة تصل سكان الكويف في تعبئة الشعب وتسجيل أسماء الراغبين في الالتحاق بصفوف جيش التحرير الوطني، وتقديمها لكل من جديات المكي وإبراهيم موسى، وهما اللذان يقرران قبول الشخص أو رفضه للتجنيد في صفوف جيش التحرير الوطني، ونتيجة لجهودهم المكثفة في دواوير الكويف، التحق العدد من أبناء المنطقة بجيش التحرير الوطن منذ بداية سنة 1955م.[28]

وما تجدر الإشارة إليه إن الشعب ظل الخزان الرئيسي لجيش التحرير الوطني طوال فترة الثورة، فكلما احتاج الجيش إلى تدعيم صفوف الجيش بالجنود يكلف المجاهدين أو مسؤولي التجنيد في اللجان الخماسية بالبحث عن الشباب للالتحاق بجيش التحرير وفي هذا الأمر ذكر المجاهد بن نجوع الفازع بن عمار قائلا:" عندما كنت في صفوف المجاهدين في المركز العسكري ماداس بالحدود التونيسية الجزائرية كلفت قيادة الجيش في أواخر 1960 محمود الواعر وهو من ضواحي باتنة وشابو احمد وشرفي أحمد بتجنيد الشباب اللاجئين للالتحاق بصفوف التحرير الوطني وهذا إلى غاية 19 مارس 1962، وقد قمت بتجنيد أخي الصغير علي بن عمار وعدد من أقاربي أذكر منهم: بن جوع بلقاسم، بن جوع لخميسي، احمد زوايدي، عبد الله زوايدي، عوايشية عبد الصمد، وعدد من اللاجئين الجزائريين"[29] .

خاتمة:

نجح قادة جيش التحرير الوطني في توعية الشعب ودفعه لاحتضان الثورة والالتفاف حولها و دعمها ماديا وبشريا ومعنويا، فمنذ أن برزت

جهود الرعيل الأول من قادة الثورة في التعبئة والتجنيد قبيل اندلاع الثورة والتي تطورت خلالها، فإنهم لم يجدوا صعوبة في تجنيد أبناء الشعب لدى مختلف دواوير وقرى ومدن تبسة، فقد أبدت العائلات استعدادا وتعاونا لالتحاق أبنائها بصفوف جيش التحرير الوطني، وهو ما أثّر في تطور الثورة التحريرية والذي نبرزه فيما يلي :

-أصبح الشعب بمثابة الخزّان البشري الذي يمد جيش التحرير الوطني بالمجندين طوال أيام الثورة التحريرية، وهو ما ساهم في رفع القدرات البشرية لجيش التحرير الوطني .

-تزايد التفاف الشعب حول الثورة خاصة أن أغلب العائلات أصبح لها مجندين من أبنائها في صفوف جيش التحرير الوطني، بل وأصبح هناك تنافس بين أبناء الاعراش على التجنيد .

-القضاء على مظاهر الشك والتردد التي كانت تسيطر على الكثير من أبناء الشعب بفعل الدعاية الاستعمارية الفرنسية، التي كانت تشوه صورة جنود جيش التحرير الوطني وتصفهم أنه عبارة عن مجموعة من قطاع الطرق واللصوص .

-تدعيم القدرات القتالية لجيش التحرير الوطني خصوصا من طرف المجندين السابقين في صفوف الجيش الاستعماري الفرنسي أو المشاركين في الثورة التونسية .

-تطور العمليات العسكرية وتعدد الانتصارات التي حققها جيش التحرير الوطني في الميدان بفعل خبرات المجندين من أبناء المنطقة العارفين بالمسالك والمدعمين بأهلهم.

5. قائمة المراجع:

---

[1]- براهمي محمد المدعو محمد العربي، ملخص هام عن المراحل الأولى للإعداد والتحضير للثورة الجزائرية بناحية النمامشة ومدى تطورات الأحداث فيها، مخطوط غير منشور، ص02.
[2]- خليفة بولحراف، الطلائع الأولى لجيش التحرير الوطني وتداعيات لعمل الثوري بمناطق الحدود الشرقية منطقة تبسة الولاية الأولى أوراس النمامشة، دور مناطق الحدود إبان الثورة التحريرية، جمعية الجبل الأبيض لتخليد وحماية مآثر الثورة لولاية تبسة، مطبعة قرفي عمار، باتنة، الجزائر، د ت، ص ص 51، 53.
[3]- برهمي محمد العربي، المصدر السابق، ص03.
[4]- مناصرية يوسف، دراسات وأبحاث حول الثورة التحريرية 1954-1962م، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، 2013م، ص 222.
[5]- شهادة المناضل شابي عبد الله بن الطيب، مقابلة شخصية بمنزله العائلي ببلدية الشريعة- تبسة- بتاريخ 2018/04/03م.
[6] - الطاهر زبيري، مذكرات أخر قادة الأوراس التاريخيين 1929-1962م، منشورات ANEP، الجزائر، 2008م ،ص57.
[7] - عبد القادر ماجن، المجاهد بوبكر الصديق بن زينة يتحدث عن بدايات الثورة بناحية تبسة، مجلة أول نوفمبر، ع 87، نوفمبر1987، ، ص20.
8 - نفسه ،ص ص، 22،21.
[9]- شهادة المجاهد إبراهيم قاسمي، مسجلة بمقر المنظمة الولائية للمجاهدين بتبسة بتاريخ 2014/11/24م.
[10]- شهادة المجاهد لزهاري عاشور نقلا عن: أعمال الملتقى الدولي حول معركة الجرف، مرجع سابق، ص 254.
[11]- شهادة المناضل محمد الصغير فرحاني، مقابلة شخصية بمنزله العائلي بمدينة الشريعة ولاية تبسة، بتاريخ 17 أكتوبر 2017م..
[12]- بوعكاز العربي، مذكرات المحافظ السياسي بوعكاز العربي، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر، 2019م، ص 33.
[13]- بوبكر حفظ الله، التطورات العسكرية بمنطقة تبسة إبان الثورة التحريرية من خلال أرشيف ما وراء البحار الفرنسي، سوهام للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2017م، ص 35.
[14]- العربي بوعكاز، مصدر سابق، ص 35.
[15]- عمار جرمان، الحقيقة، دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2007م، ص 22.
[16]- شهادة المجاهدين: شوكال علي بن سالم، قريد عزوز بن منصور، برايس احمد بن محمد، مقابلة شخصية بمقر قسمة منظمة المجاهدين بمدينة عين الزرقاء، بتاريخ 2019/07/09.

17- بوبكر حفظ الله: مرجع سابق، ص ص 169، 171.
18- عمار جرمان: من حقائق جهادنا، دار الهدى للطباعة و النشر، عين مليلة، الجزائر، 2009م، ص 313.
19- الفازع بن نجوع، مذكرات المجاهد بن نجوع الفازع بن عمار 1917-2006م، نوران للنشر والتوزيع، تبسة، الجزائر، 2019م، ص 31.
20- بوبكر حفظ الله: مرجع سابق، ص 261.
21- نفسه، ص 206.
22- وثيقة أرشيفية مسلمة من طرف عائلة المجاهد عمروني محمد، موقعة من طرف قيادة جيش التحرير الوطني بتاريخ 1955/11/06م، توضح تسليم سلاح للمجاهد عمروني عمار بن مسعود من طرف المناضل محمد بن اعميد.
23 - وثيقة أرشيفية مسلمة من طرف عائلة المجاهد عمروني محمد ،تتضمن أسماء الأشخاص الذين جندهم المناضل محمد عمروني المدعو بن اعميد بين سنتي 1955-1956م من داخل التراب التونسي .
24- عثمان سعدي، مذكرات الرائد عثمان سعدي بن الحاج، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، 2000م، ص ص 14، 15.
25- شهادة المجاهد إبراهيم بوغرارة نقلا عن: أعمال الملتقى الدولي حول معركة الجرف تبسة يومي 27-28 أكتوبر2007م، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2008م، ص 218.
26- شهادة المجاهد الحمزة سالم، مقابلة شخصية بمنزله العائلي بمدينة الشريعة بتاريخ 2017/01/27م.
27- شهادة المجاهد أحمد دينار المدعو حمة لبلاندي، مسجلة بمنزله العائلي ببلدية بجن ولاية تبسة بتاريخ 2015/12/17م، ويوم 23/ 04/ 2016م.
28- شهادة المجاهد منسّل لكحل مقابلة شخصية بمقر قسمة المجاهدين بلدية الكويف، بتاريخ 2019/04/14م.
29- بن جوع الفازع، مصدر سابق، ص62.

إصلاح التعليم بتونس خلال القرن التاسع عشر

Education reform in Tunisia
During the nineteenth century

د. أحمد سوالم،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة،
جامعة ابن طفيل – المغرب
ahmedswalem1@gmail.com…

تاريخ الاستلام: 2020/7/6 **تاريخ القبول**:17 /2020/08

ملخص:

إن الحديث عن الإصلاح سواء بتونس أو بالبلاد العربية الإسلامية خلال القرن التاسع عشر، ليس بالموضوع الجديد فقد تناولته الدراسات التونسية والعربية بإسهاب، ووقفت عند بواعثه والمجالات التي شملها، وكيف أن البنيات التقليدية للمجتمعات العربية الإسلامية، لم تكن مؤهلة ومستعدة لتلك الرجة التي أحدثها الاصطدام بحضارة وتقدم الآخر، وكيف ساهمت عوامل داخلية وخارجية في إفشال المحاولات الإصلاحية بالبلاد الإسلامية خلال القرن التاسع عشر. إلا أن الإضافة التي يقدمها بحثنا هذا تركيزه على الإصلاحات والمؤسسات التعليمية التونسية خلال هاته الفترة الزمنية، لكون إصلاح التعليم شكل مطلبًا نهضويًّا أساسيًّا لدى كافة رواد الإصلاح خلال القرن التاسع عشر، بناء على تشخيصهم لأزمة الانحطاط؛ إذ رأى كثير منهم أن الدواء أولاً "في تنوير الأفكار بالتعليم" بتعبير عبد الرحمان الكواكبي.

الكلمات الدالة: تونس.، الإصلاح .، التعليم .، القرن التاسع عشر

Abstract:

During the nineteenth century, Tunisia witnessed a set of reforms and its study is not a new topic. Tunisian and Arab studies dealt with it extensively, and stood at its causes and areas covered.

However, the addition offered by our research focuses on the educational aspect, as education reform constituted a requirement to escape weakness and delay.

Key words: Tunisia ; Reform ; Education ; the nineteenth century.

____

مقدمة

عرف القرن التاسع عشر في البلاد العربية، محاولات إصلاحية بعد اكتشاف ما وصلت إليه الحضارة الأوربية من تقدم وازدهار في شتى أنواع العلوم وفي مختلف مجالات الحياة، بينما العالم الإسلامي يرزح تحت وطأة التخلف والجهل. فبدأت نسائم التغيير والإصلاح تظهر في مختلف البلاد العربية خصوصا في المشرق العربي بعد الحملة النابولينية على مصر.

أما في بلاد المغارب، فقد عرف التعليم الزيتوني إصلاحات ابتداء من سنة1842، إلا أنها اقتصرت على إدخال مواد تعليمية حديثة إلى جانب التعليم الأصيل، مستفيدا من الأفكار الإصلاحية التي ظهرت بالدول الإسلامية كإصلاحات محمد علي بمصر والتنظيمات التي عرفتها الدولة العثمانية .

كما ظهرت معاهد تعليمية حديثة، بهدف الرقي بالنظام التعليمي على شاكلة المعاهد الأوربية منها المعهد الحربي بباردو والمدرسة الصادقية. ومن جهة أخرى ساعد تواجد اليهود على بروز مدارس إسرائيلية في إطار إصلاح التعليم اليهودي. وساهم تواجد جاليات أوروبية، على جعل دولها تعمل على توفير مدارس لمواطنيها على شاكلة المدارس بالوطن الأم.

ينطلق بحثنا هذا من مجموعة من التساؤلات الملحة التي كانت منطلقا له نجملها فيما يلي :

لماذا تأسيس مؤسسات تعليمية حديثة دون النظر في طبيعة علاقتها بالمؤسسات والتنظيمات التقليدية القائمة؟ هل كان من الصعب تطوير النظام التعليمي التقليدي القائم حتى يصبح مسايرا للتعليم العصري بأوربا؟ هل فقدت المؤسسات التعليمية العتيقة كالزيتونة، وظيفتها التاريخية والاجتماعية والثقافية في إنتاج النخب، وتغذية الدولة بحاجياتها من الأطر؟ هل ساهم الانبهار بالآخر وحضارته ومؤسساته التعليمية في تهميش التعليم الزيتوني وعدم إعطاء إصلاحه من الداخل ما يستحقه من الاهتمام؟ وهل يكفي

إحداث مؤسسات حديثة وتغيير الهياكل التقليدية دون أن يمتد ذلك إلى حدوث تغيير في البنية الذهنية للمجتمع وأسلوب تفكيره في حدوث تغيير حقيقي؟ ألا يدل حدوث إصلاح تعليمي بتونس خلال القرن التاسع عشر، وقبل احتلال البلاد على وجود نخبة مثقفة واعية بمسببات تخلف تونس وتقدم الآخر الأوربي؟

هاته التساؤلات حول الإصلاح التعليمي بتونس خلال القرن التاسع عشر، جعلت مقاربتنا للموضوع تركز على نقطتين أساسيتين هما :

- معرفة الظروف المساعدة على ظهور الفكر الإصلاحي بتونس خلال هاته الحقبة الزمنية بالذات.
- الوقوف على ملامح الإصلاح التعليمي سواء بجامع الزيتونة، أو بالمؤسسات التعليمية الجديدة التي اقتبست من مظاهر الحداثة الأوربية.

1.الظروف التي أدت إلى ظهور فكرة الإصلاح بتونس القرن التاسع عشر

ساهمت حملة نابليون التوسعية على مصر، في إبراز حجم الهوة التي تفصل بين الغرب والشرق حيث كشفت حجم تقدم الدول الأوربية، وحجم تخلف المجتمعات العربية. مما ساعد على بروز حركات إصلاحية، تهدف لتحقيق الانبعاث والنهضة، ونفض الغبار عن مظاهر الانحطاط والظلام، وفك القيود التي كبلت الشعوب الإسلامية في وقت تعيش فيه أوروبا أوج تقدمها الاقتصادي، وتسعى لمواصلته عن طريق التوسع الاستعماري بحثا عن أسواق جديدة، و لقد ساعدت التحدّيات الأوروبيّة إضافة إلى عوامل أخرى، في ظهور مبادرات إصلاحية في عدّة بقاع من العالم الإسلامي، منها مصر في عهد محمد علي باشا والدولة العثمانيّة خاصة في عهد السلطان عبد المجيد الأول وعبد الحميد الثاني، وفي تونس خاصة مع خير الدين باشا، وإلى ظهور فكر إصلاحي هدفه استيعاب التقدم الأوروبي، ونقد التخلف والفشل في العالم الإسلامي ومحاولة فهمه وتفسيره.

وقد شكل احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830، صدمة حضارية لحكام باردو بتونس، حيث كشف حجم الهوة بين العالمين الإسلامي والأوروبي. مما دفع حكامها لإدخال مجموعة من مظاهر الحضارة الحديثة في مجالات متعددة، لتصبح تونس من بين الأقطار العربية التي كانت سباقة إلى الإصلاح.

والحديث عن الإصلاح التونسي خلال القرن التاسع عشر يمتاز بخصوصية مهمة، كونه سابق على احتلال البلاد ونابع من إرادة داخلية في اكتساب مقومات الحداثة والتنوير. ويعكس السبق التونسي في الدعوة إلى الإصلاح، كما أن المبادرات التي همت تعليم التونسيين المسلمين كانت نابعة من رجال السياسة ، في محاولتهم لصد ومجابهة الأخطار المحدقة بتونس من خلال الاقتباس من الآخر لمواجهة تفوقه.

وتمت هات الإصلاحات التي شملت مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، في عهدي المشير أحمد باي، والصادق باي.

ولا يمكن إغفال دور الزيارات الدبلوماسية والرحلات السفارية، في الاحتكاك مع أوربا من خلال نقلهم لمشاهداتهم حول مظاهر التقدم والتطور الحضاري الأوربي. بالنسبة لأحمد باي فقد شكلت زيارته لفرنسا، التي زار فيها مدينة باريس بدعوة من ملك فرنسا لويس فيليب 5 نونبر 1846، رفقة وفد ضمنهم الوزير ابن الضياف، تعرف خلالها على مظاهر المدنية والحضارة الفرنسية ، و ساهمت في تبلور الفكر الإصلاحي لديه، فقد عاين حجم الفجوة العلمية والهوّة الزمنية التي تفصل أمّة الغرب عن أمّة الإسلام، إضافة إلى محاولته تقليد إصلاحات محمد علي في مصر ومحمود الثاني في الدولة العلية، ما جعله يقوم بمجموعة من المبادرات الإصلاحية لتحديث تونس أهمها :

- إصلاح الجيش حيث تم تأسيس أسطول بحري عصري، وأحدث مرسى حربي بغار الملح، وتم إنشاء ومعامل لصناعة السفن وإصلاحها

ومستودعات للسلاح والذخيرة.
- إصدار أول قانون في العالم الإسلامي والقاضي بتحرير العبيد سنة 1846 .
- تأسيسه لأول أكاديمية عسكرية في العالم الإسلامي والعربي وهي المدرسة الحربية بباردو.

مثلت إصلاحات أحمد باي (1837-1855) العسكريّة والاجتماعيّة في البلاد التونسيّة البوادر الأولى لمسار إصلاحي،ما انفك يتعمق ولينضج خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر في عهد الصادق باي مع وزيره المصلح خير الدين باشا .

كما أن زيارات رائد الإصلاح بتونس خلال القرن التاسع عشر خير الدين باشا كمبعوث للباي إلى أكثر من 12 بلدا أوروبيا، انبهر خلالها بمظاهر التقدم الأوروبي في مختلف الميادين سياسيا وثقافيا واقتصاديا وعمرانيا، وحاول من خلال أفكاره الإصلاحية الأخذ ببعض مسببات التقدم الأوربي لتجاوز حالة الضعف الشامل للبلاد التونسية، فتبنى الإصلاح في كافة مناحي الحياة منهجا، من خلال رؤية تقوم على محاولة التوفيق بين الأصالة والانفتاح والتجديد،من خلال الاجتهاد في الشريعة الإسلامية بما ينسجم ومستجدات العصر بالانفتاح والاستفادة من ثقافة و معارف الآخر الأوروبي، وركز على مقاومة أوروبا عن طريق الاستعارة منها، والتمسك بالجامعة الإسلامية لدعم هذه المقاومة، ومحاولة إصلاح الولايات الإسلامية المختلفة وبثّ روح اليقظة والنهوض فيها. وقد دوَّن أفكاره في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وهو هو كتاب ضخم نشر سنة 1867، يتألف من مقدمة طويلة، وجزأيْن، وقد كتبه خير الدين بعد ابتعاده عن السياسة، حاول من خلاله الوقوف على أسباب تقدم الغرب وتأخر الأمة الإسلامية.

لقد أدرك خير الدين باشا أن تغيير أوضاع البلاد التونسية، لا يمكن أن يتم دون تغيير في الأوضاع السياسية، عبر مؤسسات دستورية قائمة

على العدل والمساواة والحرية، وفي ذلك قال" إن الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان و التمدن بالممالك الأوروبية"[1]. فالمشروع الإصلاحي بتونس ورغم تمحوره حول الجوانب السياسية، فإنه ينبني على نوع من التكامل بين المكونات الإصلاحية والعسكرية والاجتماعية والتعليمية. ويهمنا منها ما يتعلق بالجانب التعليمي.

فما هي أهم ملامح الإصلاح التعليمي بتونس؟ وماهي أهم المؤسسات التعليمية التي أحدثت بتونس خلال القرن التاسع عشر ؟

2. ملامح الإصلاح التعليمي بتونس

1.2 الإصلاح الزيتوني

يعتبر جامع الزيتونة من أقدم المعاهد العربية الثلاثة الموجودة بشمال إفريقيا. بناه حسان بن النعمان سنة 79 هـ، وأتى بعده عبيد الله بن الحبحاب سنة 114 هـ،وأتم تجميله عندما كان واليا على مصر وإفريقية والأندلس. وأسس بغاية تعليم أبناء المسلمين أمور الدين، ما لهم وما عليهم . وينقسم التعليم به إلى نوعين كبيرين: تعليم علوم الشريعة وتعليم العلوم الوضعية.[2]

وقد كان لجامع الزيتونة عبر التاريخ مكانة مهمة في نشر العلم والثقافة، فهو (يعد أقدم جامعة في العالم. استمرت تؤدي دورها قرابة ثلاثة عشر قرنا بدون انقطاع)[3]. فقد لعب دور المحافظ على هوية البلاد التونسية ،والعنصر المؤجج للشعور الوطني ضد المستعمر.

قال ديتورنال دي كونستان Destournelles de constant – نائب الوزير المقيم بتونس، - له كتاب " السياسة الفرنسية بتونس" -: " إن المسافرين المسلمين يقدمون إلى تونس من أماكن بعيدة جدا، ليتلقوا في مساجدها (أي في جامعة الزيتونة) تعليما خاليا من كل أنواع التعصب"[4].

وكان للزيتونة مجموعة من الفروع: في صفاقس، وجامع عقبة بن نافع بالقيروان وفي سوسة، وفي قفصة، و في توزر. يدرس بها فقهاء لهم ثقافة إسلامية، هدفهم تكوين الطلبة تكوينا خاصا ومغلقا ومستقلا. وكان غالبية هؤلاء الطلبة من الطبقة البورجوازية. أما الدروس فتكون تفسيرا لمتن، أو تقريرا لأقوال شراحه، والنظر ما بينهما من اختلافات. وفي حالة ما إذا كان الأستاذ ملما، واسع الاضطلاع فيقوم بالاستطراد. وكانت الدروس تلقن في الصباح والمساء على السواء. إلا أنه غالبا ما يتم

تخصيص ما بين المغرب والعشاء للدروس الدينية الخاصة بالعبادات، نظرا لحضور أصحاب الحرف المختلفة لها بعد انصرافهم عن العمل[5]. وكانت طريقة التدريس المعتمدة هي الإلقاء، والمواد المدرسة، تتراوح بين العلوم العقلية والنقلية وهي: التفسير، والحديث، والسيرة، والتوحيد، والقراءات، والمصطلح، والفقه، والأصول، وآداب الشريعة، والنحو، والبيان، واللغة، والأدب، وعلم العروض، والمنطق والتاريخ، والحساب، والهندسة، والهيئة، والميقات، والمساحة[6].

شهدت الزيتونة جمودا فكريا وثقافيا منذ أواخر القرن العاشر الميلادي بسبب غلبة التقليد على البحث والتجديد،وغلق باب الاجتهاد، وتوقف الإبداع النظري وهيمنة الشروح والحواشي. وتمشيا مع المحاولات الإصلاحية التي عرفتها تونس خلال القرن التاسع عشر، عرف التعليم الزيتوني بدوره بعضها خلال عهد المشير أحمد باي، وفي عهد الصادق باي.

ففي عهد أحمد باي[7]، تم إصدار أمرا يعرف بمعلقة "الشفاء" بتاريخ 1 نونبر سنة 1842، نص على إعادة النظر في الأنظمة داخل الزيتونة، حيث تحولت الدراسة من دراسة غير محدودة إلى دراسة منظمة ومحددة [8]. كما تم إغناء مكتبتها وتحسين مواردها المالية، وتم ترتيب ثلاثين مدرسا من المالكية والحنفية بالتساوي، وجعلت لهم رواتب من الأحباس. ظل نطاق هذا الإصلاح محدودا، رغم إدخال تعليم حديث ،من خلال إضافة علوم دنيوية حديثة وتعليم اللغات الأجنبية إلى جانب التعليم الذي كان يلقن بجامع الزيتونة. وأدخلت هذه العلوم الحديثة بإيعاز من شيوخ الزيتونة المناصرين لحركة الإصلاح الجارية في الأقطار الإسلامية التابعة للسلطنة العثمانية كمصر.

وفي عهد محمد الصادق باي، قام الوزير خير الدين باشا بتأسيس المكتبة الأحمدية وأصدر قانون26 ديسمبر 1875، القاضي بإعادة ترتيب وتنظيم الدراسة بالمسجد الأعظم. فقضى بجمع لجنة من رجال الدولة والعلماء تحت رئاسته. وأصدر قانون إصلاح التعليم الزيتوني، ويتكون من سبعة وستين مادة[9]. يهدف إلى تجديد الثقافة العربية الإسلامية، وتلقيحها بالعلوم العصرية وطرق البحث العلمية الحديثة، حيث أصبح التعليم الزيتوني في ثلاث مراحل الابتدائي والمتوسط والعالي،وأعفي الطلبة من

الواجب العسكري وضريبة المجبى وتم إحداث هيئة «النظارة» التي تشرف على سير التعليم في الجامع الأعظم. كما أهدى خير الدين باشا الزيتونة مكتبة عظيمة، جمعت من العديد من المساجد، وقدم مكتبته الخاصة التي تحتوي على ألفي مخطوط لمكتبة جامعة الزيتونة[10]،كما تم إصدار قرار تكميلي سنة 1876 خاص ببعض الإجراءات كضبط عدد الأساتذة .

كما عقدت مجموعة من اللجان لإصلاح الزيتونة وصلت خمسة، يهمنا منها لجنة الإصلاح الأولى التي عقدت سنة 1897 ، ناقشت مجموعة من النقط أوردها الباحث التونسي عبد الباسط الغابري وهي :

- ضرورة تخصيص الجامع الأعظم للتعليم فقط.
- النظر في المواد الواجب أن تشتمل عليها برامج كل مرتبة تعليمية.
- البحث في المواد الواجب إدراجها، مع حتمية التعليم الديني في الجامع وخارجه.
- إمكانية إخضاع الطلبة لامتحان كتابي.
- مطالبة كل مدرس بتدريس علم أو اثنين على الأكثر .
- التأمل في كل الوسائل العائدة بالنفع على تدريس التعليم العربي، وعلى حال التعليم عامة.

لكن لم يتم تفعيل خلاصات هاته اللجنة، بسبب الصراع بين التجديد والتقليد، وسوء النوايا بين أول مدير للتعليم العمومي لوي ماشويل وعلماء الزيتونة.فالأول كان يسعى لبسط نفوذه التام على التعليم العمومي التونسي ،وتحقيق ذلك لن يتم دون الحد من سلطة الشيوخ النافذين ،بينما العلماء كانوا يسعون للحفاظ على وصايتهم على الجانب الديني وامتيازاتهم.

غير أن التطوير الذي حدث على مستوى المواد المدرسة في التعليم الزيتوني، ظل محتشما، لكونه جعل المواد العصرية اختيارية، الأمر الذي أدى إلى إهمالها بالجامع الأعظم. وخلى منها التعليم الزيتوني فيما بعد. ليبقى الطابع الديني هو الغالب على هذا النوع من التعليم. ولتبقى الزيتونة كمؤسسة خاصة بالشريعة الإسلامية وخريجوها يعينون في المناصب التقليدية سواء من خلال العمل في الوظائف القانونية كعدول أو كتاب، أو العمل في التعليم القرآني.

تميز النظام التعليمي الأصيل بتونس قبيل الحماية،بكونه نظاما لم يتغير عبر العصور، كغيرها من البلدان الإسلامية سواء في القرى أو المدن، من خلال استناده إلى القرآن الكريم، حيث يتم التركيز في التعليم الأولي على الحفظ عن طريق الترديد، ويلتزم الفقيه الذي يحفظ القرآن، بتدريسه لتلامذته، وعليهم تعلم الأبجدية العربية والخط على الألواح الخشبية، التي يحتفظ بها في المسجد وتتوارثها الأجيال. فالتعليم التقليدي الأصيل كمنظومة ومؤسسات في طابعه العتيق يساير البنيات التقليدية المتواجدة ويحافظ على استمرارها ويعيد إنتاجها. كما يلاحظ ارتباطه بأماكن العبادة (مساجد، زوايا...)، ويقدم تعليما محدودا، خاصا بنخبة محظوظة، لها الإمكانيات المادية لمساعدة أبنائها على مواصلة الدراسة. وتبقى أساليب هذا التعليم تقليدية من حيث الاعتماد على الذاكرة والإكراه، إذ يعامل المتعلم الصغير وكأنه راشد، وعلى الحكم المعرفي والتحمل والاستيعاب، لارتكازه على العلوم النقلية في غياب للعلوم العقلية. فالهدف الأساس من هذا التعليم هو الحفاظ على استمرارية نخبة ثقافية متشبعة بالتعاليم الإسلامية وإتقان اللغة العربية وقواعدها لتدبير شؤون الدولة والمجتمع وإعادة إنتاجهما.

كل ما سبق، جعل التعليم التقليدي في جامع الزيتونة،رغم الإصلاحات التي عرفها على مستوى المناهج خلال القرن التاسع عشر، يمثل الفكر التقليدي و قلعة القديم، و غير مؤهل لمسايرة النمط التعليمي الذي أفرزته عوامل الثورة الصناعية في أوروبا وأمريكا الشمالية. وما صاحبها من تغييرات اقتصادية واجتماعية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إذ ارتكز دوره في الحفاظ على استمرارية نخبة تدبر شؤون الدولة من جهة وتؤازر الحاكم من جهة أخرى. لذا لم يستطع هذا النمط مسايرة ومنافسة التعليم بالشكل الذي اعتمدته أوروبا في نهضتها. ولم يتمكن من توفير الأطر الضرورية لنمط الاقتصاد الحديث، ما أدى إلى ظهور بعض بوادر ظهور تعليم عصري منفتح على الثقافة الغربية،حيث تم إنشاء مدارس تعليمية حديثة منها المدرسة الحربية بباردو سنة 1832 غير أن العمل بها لم يبدأ إلا سنة 1840. كانت تهدف إلى تزويد عساكر الباي بتعليم تكميلي وبالمعارف العسكرية اقتداء بما كان يجري في أوربا. كان وصول خير الدين إلى الحكم كوزير أول عام 1873، بمثابة دفعة جديدة

لحركة الإصلاح التعليمي بتونس، من خلال تأسيسه للمدرسة الصادقية سنة 1875.

ما يجعلنا نتساءل عن العوامل التي ساهمت في إحداث مدارس حديثة بتونس خلال القرن التاسع عشر؟ومدى نجاحها في تكوين النخبة التونسية؟

2.2إحداث مدارس حديثة

امتاز المجتمع التونسي خلال القرن التاسع عشر بتعدد قومياته ، حيث استوطن البلاد إضافة إلى السكان الأصليون ، اليهود والجاليات الأوربية من فرنسيين وايطاليين ومالطيين وانجليز إضافة إلى الحركات التبشيرية التي نشطت بالبلاد خلال هاته الفترة ، مما جعل المدارس التعليمية العصرية التي احدثت بتونس خلال القرن التاسع عشر لا تقتصر على فئة دون أخرى . فماهي هذه المدارس؟

_1.2.2 المؤسسات العربية:

عرفت البلاد التونسية خلال القرن التاسع عشر، محاولات لعصرنة التعليم باعتباره وسيلة من وسائل النهضة الحديثة. حيث تم إحداث المعهد الحربي بباردو، في عهد أحمد باي (1837- 1855)، والمعهد الصادقي في عهد الباي محمد الصادق على يد الوزير خير الدين باشا، والذي مثل منشأ للحداثة، لكونه جمع بين الثقافتين العربية والفرنسية. **المعهد الحربي بباردو:**

سمي كذلك " مكتب العلوم الحربية" و" مكتب الحرب" و" مدرسة المهندسين" أسس في عهد أحمد باي (1837- 1855) سنة 1840م. ويذكر ابن أبي الضياف " أن هذه المدرسة تأسست في غرة محرم 1256هـ/ 5 مارس 1840م "[11] أما " جان كنياج" صاحب كتاب " أصول الحماية الفرنسية بالبلاد التونسية، فيذكر أن تأسيس المدرسة كان سنة 1838 وهو خطأ. بهدف تكوين أطر الجيش وتقديم تعليم عسكري في مجال الفنون الحربية على النمط الأوروبي[12].و ينتمي غالبية تلاميذ المدرسة إلى الطبقة الحاكمة وحاشيتُها. خاصة أمراء العائلة الحسينيّة، والمماليك واليونانيّين والشّرْكَس، وأبناء بعض العائلات الحضريّة القريبة من السّلطة الذين تتراوح أعمارهم ما بين 12 و14.

وتولى إدارة المدرسة أوربيون من إيطاليا وفرنسا، نذكر منها المستشرقين كاليقارش Colligaris (1808- 1877م)، وكذلك القبطان كمبينون Campenon (1819- 1891م)، الذي أسندت له إدارة المدرسة سنة 1858م.

أما هيئة التدريس، فقد كانت تضم أساتذة وضباطا أوروبيين، مهمتهم تلقين برنامج متنوع، مُستلهم من النّظم الأوروبيّة، حيث يستند على البرامج التعليمية المعتمدة بالمدارس والمؤسسات العسكريّة الفرنسيّة، بهدف جعل تونس تسّير نحو النمط الحضاريّ والتقنيّ الأوربي. و يشمل " اللغة العربية والقرآن الكريم، وعلم النحو العربي، واللغة الفرنسية ونحوها، وعلم الحساب، وعلم الجبر، والمقابلة، وعلم المساحة، وعلم الجغرافيا، وعلم الأماكن، وعلم التخصيص الوقتي، وأصول عمومية في علم التحصين القار، والصناعات الحربية، وعلم القوانين العسكرية، وصناعة الطبجية، وعلم رسم الأماكن بالمباشرة على الأرض، وكيفية تعمير المدافع وصرفها"[13] .

من خلال هاته المواد يتضح أن " برنامج مدرسة باردو يدل على أنها لم تكن مدرسة عسكرية بحتة. بل كانت مدرسة عسكرية تربوية. وهي أول مدرسة تعليمية، احتوى برنامجها على مواد العلوم العصرية وكانت مهد أول حركة ترجمة، عرفها تاريخ تونس الحديث. إلا (..) أن مدرسة باردو لم تحقق الأهداف العسكرية التي أسست من أجلها، على الرغم من أنها تركت أثرا هاما في الحياة الفكرية التونسية في تلك الفترة"[14]، حيث تخرج منها العديد من رموز الإصلاح بتونس خلال القرن التاسع عشر كالجنرال حسين وخير الدين باشا الذي تولى الوزارة الكبرى.

المدرسة الصادقية :

سميت بالصادقية نسبة إلى "الباي محمد الصادق" الحاكم حينئذ بتونس، وكانت هذه المدرسة أول مدرسة تونسية على الطراز الحديث.

وتأسست المدرسة الصادقية بمقتضى الأمر الصادر في 13 يناير 1875 ، على يد خير الدين باشا من أجل خلق تلاقح بين ثقافة الشرق وحضارة الغرب ، وافتتحت في فاتح فبراير من نفس السنة ، وكان إحداثها حسب الجابري يهدف " إلى إيجاد مؤسسة لتكوين الأطر للدولة الحديثة التي كان خير الدين يحلم بإنشائها ، على غرار الدول الأوربية وخاصة فرنسا،

التي كان معجبا بها وعلى معرفة بلغتها ومقومات حداثتها"[15]. وعين محمد العربي زروق كأول مدير لها ، وتم قبول 150 تلميذا في السنة الأولى، منهم مائة من العاصمة وخمسون من خارجها، كانوا يقيمون في المدرسة.وتتكفل الدولة بكل مصاريف التلاميذ واتخذت المدرسة من ثكنة عسكرية في عهد حمودة باشا مقرا لها .

ويرى شارل أندري جوليان ch. A.Julien أن الهدف منها ، هو توجيه الشباب التونسي نحو المهن الحرة[16]. وهي مؤسسة عمومية، تقدم تعليما مجانيا بالنسبة للداخليين والخارجيين على السواء. لها نظام أساسي مكون من 82 فصلا،مدة الدراسة بها ثمان سنوات، تتنوع فيها المواد، حيث تمثل المواد الدينية حيزا مهما، إلى جانبها تدرس علوم عصرية، لا تُدرس بالزيتونة. ففي السلك الأول، نجد القراءة والكتابة والترديد القرآني. وفي السلك الثاني، غالبية التعليم ديني. وفي السلك الثالث، تدرس اللغات الحية (التركية والفرنسية والإيطالية)، والعلوم العصرية (الرياضيات والجغرافيا والتاريخ والعلوم الطبيعية)[17].

ويلقن هاته المواد، أطر تربوية متكونة من مدرسين، من أعلام الزيتونة، وأساتذة فرنسيين ممن سبق لهم التدريس بمدرسة الضباط بباردو. وقد عمل خير الدين، على تحصين المدرسة في وجه الأزمات، لضمان استمراريتها من خلال تخصيصه ريع أملاك وقفية هامة لها. مثلا ففي سنة 1920، بلغ إجمالي مداخيل المدرسة الصادقية من الأوقاف 300.000 فرنك[18].

لقد شكل المعهد الصادقي، إحدى بوادر التجديد التعليمي قبل الحماية، لمساهمته في إخراج المدرسة من المسجد. إذ أصبحت مستقلة عنه،وقامت بخلخلة النظام التعليمي الزيتوني التقليدي الذي كان سائداً آنذاك. كما ساهمت في تكوين نخبة مثقفة متشبعة بالحرية والتطور والتقدم، ورافضة للتزمت والانغلاق بجميع تجلياته وألوانه، على غرار محمود المسعدي والحبيب بورقيبة الذي حكم تونس من عام 1956 حتى عام 1987، وأحمد بن صالح والطاهر صفر ومحمود الماطري والهادي نويرة وغيرهم كثير ، قامت فيما بعد بقيادة الحركة الوطنية التونسية. مما جعل الفقيه الشيخ أحمد كريم يخص المدرسة الصادقية بالتنويه حيث يقول:

الصبح أصدق شيء يبتسم   والصدق أنجح ما تأتي به الكلم
والصادقية أبدت من غراستها   نتائجا شاهدتها العرب والعجم[19]

2.2.2 المؤسسات التعليمية الخاصة باليهود

تواجدت بتونس طوائف يهودية، قادمة من الأندلس، أو من يهود ليفورنيو بإيطاليا. مما جعلها تكون جالية مهمة، لها تعليم خاص بها، عبارة عن مؤسسات التعليم الديني والمعروفة بالمدارس التلمودية. وهي مقسمة لقسمين: تعليم خاص بالصغار، تقدمه كل من " أُصْلاً " أو " الحِدِر"، ويشبه الكتاب القرآني عندنا،، و" تَلْمُود نُورَه" . وهاتان المؤسستان مهمتهما، تعليم الطفل الحروف، كتابة وقراءة، والحركات، ثم نصوص من التوراة والصلوات المتعددة، فقراءة التوراة فهما وشرحا وترجمته (من العبرية إلى الدارجة)، وقراءة التفاسير خصوصا تفسير " راشي" و" التلمود". وفي المرحلة العليا، يقدم هذا التعليم ما يصطلح عليه " يشف"، فيه تعمق دراسات التلمود والتوراة وتقرأ الكتابات الأخرى، مثل، المدرشيم والزهر والتفاسير المتعددة.

ويوجد صنفين من اليهود في تونس هما : يهود مندمجون بالمجتمع التونسي، ويهود وافدون. وتميز يهود تونس بالتباسهم ببعض القوميات الأوروبية، واهتمام الرابطة الإسرائيلية بهم. فأول مدرسة يهودية، تم إحداثها بمساعدة الحركة اليهودية العالمية، يعود تاريخها لسنة 1878م. أما اليهود الوافدون من ليفورنو بإيطاليا، وهم المعرفون "بالقرانة"، فقد كانت صلتهم بالأوروبيين أوثق من صلتهم بيهود البلاد. لذلك كان أطفالهم يدرسون بالمدارس الإيطالية.

شهد تعليم اليهود، حركة إصلاحية خلال منتصف القرن التاسع عشر. إنها حركة مدارس الإتحاد الإسرائيلي العالمي،وكانت هاته المدارس، ممولة من طرف الاتحاد، والصندوق المحلي للجالية ومؤسسات أجنبية، مثل الهيئة المركزية ليهود فرنسا، والمؤسسة الإنجليزية اليهودية بإنجلترا وكان برنامج هذه المدارس محليا. إلا أنه في سنة 1882، فرضت اللجنة المركزية للإتحاد الإسرائيلي العالمي مقررا عاما في كل مدارسها، يعتمد اللغة الفرنسية، لغة تعليم، واللغة الإنجليزية والإسبانية والإيطالية والحساب

والهندسة والفيزياء والكيمياء، بالإضافة إلى العبرية والتاريخ اليهودي والتاريخ العام والجغرافية. أما العربية، فضلت غائبة، باستثناء حصص قليلة.

وكانت المدارس الإسرائيلية تقدم من جهة أخرى تعليما متقدما وعصريا بمساعدة الاتحاد الإسرائيلي، الذي يهدف من خلال بنده الأول في الفقرتين الأولى والثانية إلى:

- العمل في كل مكان على التحرر المعنوي لليهود.
- تقديم سند فعال إلى الذين لا يعانون مما يعانون إلا لأنهم يهود[20].

لنلخص إلى أن التعليم الإسرائيلي كان رهينا بتواجد الجالية اليهودية بتونس، وساهم في تطوره ونموه الاتحاد الإسرائيلي العالمي. وهذا النوع شكل النواة الأولى للتعليم الأوروبي الذي نما بفضل تواجد جاليات أوروبية لمهام سياسية أو اقتصادية. وبفعل التنافس الاستعماري على هذين البلدين والذي شكل التعليم إحدى حلقاته. فماذا عن التعليم الخاص بالأوروبيين ؟

3.2.2 المدارس التعليمية الخاصة بالأوروبيين

تعكس المدارس الأوروبية في تونس خلال القرن التاسع عشر، التنوع، وتواجد قوميات متعددة بالبلاد، والتنافس الإيطالي- الفرنسي حولها من جهة، وحالة الضعف الذي كان يعترى البلاد من جهة ثانية.

مدارس الجالية الإيطالية: قدرت الجالية الإيطالية بتونس سنة 1881 بما يناهز 15.000 شخص[21]. وقد وفرت لهم حكومتهم مدارس خاصة لتعليم أبنائهم. فالمدارس الإيطالية هي أقدم المدارس الأوروبية بالبلاد. فقد قامت الحكومة الإيطالية، بإنشاء مدرسة بتونس في العقد السادس من القرن التاسع عشر[22]. إلا أن الملاحظ أن الشعور الديني لدى الإيطاليين كان أقوى من الشعور الوطني.

مدارس الجالية المالطية- الإنجليزية: قدرت الجالية المالطية بتونس سنة 1881م بحوالي 7000 شخص[23]. ووجودها كان بسبب البحث عن وسائل رزق أعوزتهم في جزيرتهم. – مالطا-، فحجم إمكانيتها ضعيفة وكانت تابعة للتاج البريطاني. كل ذلك لم يكن يسمح للمالطيين بتونس بالطموح إلى تعليم أطفالهم بلغتهم القومية، وإفراز نمط تعليمي خاص بهم. ورغم ذلك فقد تم سنة 1856م إنشاء مدرسة إنجليزية- مالطية[24].

مدارس التبشير: عن طريقها دخل التعليم الفرنسي لتونس، أسستها البعثات التبشيرية المسيحية، التي كانت تهدف إلى تنصير الشعوب الإسلامية، وهو أمر يدخل ضمن السياسة الأوروبية، وتطلعات الكنيسة والفكر المسيحي عموما. وقد اشتهر من المبشرين في تونس الأب بورغاد Bourgade ، وأخوات القديس يوسف، وعددهم اثنا عشر، والكاردينال لافيجري Lavigerie ، مستفيدين من التسهيلات التي قدمها لهم أحمد باشا باي، حيث منحهم الأراضي، وقام بتوسيع الكنائس، وقدم لهم الإعانات. واستمرت في عهد محمد باي، وفي عهد خلفه محمد الصادق. فماذا حقق المبشرون في تونس في ميدان التعليم ؟.

بالنسبة للأب بورغاد قام سنة 1843، بفتح مدرسة للبنات بالمرسى، وأوصى بفتحها لأخوات القديس يوسف، وقام بفتح معهد سان لويس الجديد سنة 1845م[25]. كما استطاع إخوان المذهب الكاثوليكي، إنشاء معهد لتدريس اللغة الفرنسية واللغة الإيطالية بتونس، وأنشأ الأسقف سوتر (Mgr Sutter) ثلاثة معاهد للأطفال وخمسة للبنات. وأنشأ الأب اغستينو(Agostino) معهدا لتدريس الأطفال بدار منحه إياها محمد باي. كما فتحت الأخت دافيس (Sœur daffis) معهدين بسوسة[26]. وأنشأ إخوة المذهب المسيحي (Frères de la doctrine chrétienne) ، الذين كان نشاطهم مقصورا على القيام بالشؤون الدينية للجالية المسيحية المستقرة بتونس، مدرسة بحلق الوادي سنة 1870م.

أما الكاردينال لافيجري، فقد بدأت مهمته بتونس سنة 1875م، وكان يعتبر الإسلام أشد أعداء المسيحية، ويرى أن عمل رجال التبشير، يجب أن ينصب على ميدان التعليم حين قال: (.. يجب إنشاء المدارس في كل مكان. وكما تعلمون إنها الأداة القوية والضرورية لتحقيق سياسة الإدماج. حيث نستطيع بفضلها إذابة كل العناصر التي تنتمي إلى أمم مختلفة)[27]. لذلك عمل على إنشاء معهد سان لويس بقرطاج سنة 1880م، الذي سيتحول إلى سان شارل بتونس. إضافة إلى ذلك عمل " لافيجري". على إنشاء مجموعة من المدارس بمناطق مختلفة من تونس، خصوصا بنزرت وسوسة والمنستير والمهدية وصفاقس وجربة. وعهد بالتدريس فيها لأخوات القديس يوسف.

وتميزت مدارس التبشير ، بكونها مدارس ذات نظم ومناهج تعليم حديثة مقتبسة من النمط الأوربي، استفادت من دعم الدول الأوربية

لأنشطتها باعتبارها أداة من أدوات تدعيم النفوذ ، ومن الإصلاحات العثمانية خلال القرن التاسع عشر والتي عززت حقوق الأقليات الأجنبية والطوائف المسيحية من خلال ضمان حريتهم الدينية والثقافية.

وتمتاز مدارس الإرساليات التبشيرية بخصائص تربوية نذكر منها :

- أنها مدارس نظامية، فيها سجلات مدرسية وصفوف وبرامج دراسية وامتحانات على النمط الأوربي.
- إدخالها اللغات الأجنبية في نمطها التعليمي.
- إدخالها المعرفة الرياضية والطبيعية والاجتماعية في مناهجها الدراسية.
- اهتمامها بالأنشطة الموازية للتحصيل الدراسي، كالألعاب والأنشطة الرياضية.

لقد نجح المبشرون في تونس في مهمتهم، وسهلوا الاحتلال الفرنسي لتونس، من خلال اعتمادهم على التعليم إلى جانب التمريض.ومن مظاهر نجاحهم، مطالبة باي تونس، منحه قسيسين اثنين، للإشراف على تعليم أبناء البلاط والطبقة الحاكمة بقصر المرسى، وكذلك تعميد الأمهات المسلمات لأبنائهن مقابل الصدقة المسيحية، عندما اجتاحت المجاعة تونس خلال العقد السابع من القرن التاسع عشر.

نافلة القول ، لقد ساهم الإصلاح التعليمي بتونس خلال القرن التاسع عشر في ظهور فئة اجتماعية مسيسة ومتعلمة ، مؤمنة بضرورة إصلاح البلاد التونسية رغم ضعف السند الثقافي للفئات الاجتماعية المتمثل في عدم استعداد المجتمع المحلي له، وهيمنة الفكر المحافظ، ووجود عوائق دولية متمثلة في سيطرة المال الأجنبي على البلاد من خلال القروض وإحباطه لأي إصلاح . فقد استطاع هذا الإصلاح أن يمد الحركة الوطنية برجالاتها، الذين خاضوا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي، فالحركة الوطنية التونسية، نشأت وترعرعت في الزيتونة، حيث كان لعلماء جامع الزيتونة دور مهم في قيادة النضال السياسي.. حيث ظهرت الوطنية التونسية السلفية، المرتبطة بأفكار محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وبالحركات التحررية في المشرق العربي، كما نشأت نخبة أخرى بالمدرسة الصادقية متشبعة بأفكار الحداثة والتنوير ومناهضة للاستعمار. كما اتسمت

علاقة علماء الزيتونة مع المثقفين المتخرجين من الصادقية بالتعاون،حيث كانوا حريصين على مد الجسور بينهم. وتعتبر الخلدونية، التي أحدثها شباب صادقي، لتلقين الطلبة الزيتونيين العلوم العصرية خير مثال على ذلك. والتي سمحت بظهور نخبة زيتونية خلدونية، تبنت مواقف وطنية جذرية. حيث فضلت الاصطدام مع سلطات الحماية الفرنسية، عوض المهادنة غير المشروطة. كانت هاته النخبة تتخذ من المشرق نموذجا، وتنادي بتعريب العلوم العصرية، والاقتصاد على تدريس الفرنسية كلغة. ومن تم طالبوا بإصلاح الزيتونة، حتى تدرس بها العلوم العصرية الحديثة، وانتظموا في جمعية خاصة بهم سنة 1907 سموها " صوت الطالب الزيتوني". قاموا من خلالها بالعديد من الاحتجاجات عن طريق إضرابات وعرائض... مما جعل سلطات الحماية تقوم بتكوين لجان لإصلاح التعليم في الزيتونة.

في مقابل ذلك، شكلت النخبة اليهودية التي تكونت في مدارس الاتحاد الإسرائيلي العالمي والنخب التي درست بالمدارس الأوربية ومدارس التبشير فئات مدافعة عن الاستعمار ومصالحه، لكونها استفادت من مدارسه التعليمية التي حرم منها الأهالي التونسيين في ذلك يقول الجابري :" فهذه المدارس المريحة بمبانيها الجديدة، والتي انفق عنها من أموال الدولة التونسية، مفتوحة للفرنسيين والإيطاليين والمالطيين واليهود التونسيين، وليس أبدا للأهالي المسلمين"[28]. فالتعليم الذي أرسته فرنسا بعد سيطرته على البلاد التونسية، يساير ويخدم مصالحها الاستعمارية بتونس.

المصادر والمراجع المعتمدة باللغتين العربية والفرنسية

الشيباني بنبلغيث، **بحوث ودراسة في تاريخ تونس الحديث والمعاصر**، الأطلسية للنشر- مكتبة علاء الدين، تونس، أبريل 2001.

محمد بن الخوجة، **صفحات من تاريخ تونس**، تقديم وتحقيق: حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.

عبد الجليل التميمي، دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس (1830-1881)،**المجلة التاريخية المغاربة**، عدد3،يناير1975، بتونس.

خير الدين التونسي ، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار العربية للكتاب، 1998

عبد العزيز الثعالبي ، **تونس الشهيدة**، تعريب: حمادي الساحلي. مراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1988.

عبد الباسط الغابري، المؤسسة الزيتونية والإصلاح، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، متاح على الرابط : https://www.mominoun.com/articles/AD-2770 تاريخ الزيارة : 2020/6/12

محمد عابد الجابري، **التعليم في المغرب العربي دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1989.

شارا أندري جوليان، **المعمرون والشباب التونسي**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985.

محمد حسين الخضر، **تونس وجامع الزيتونة: الفقه- الشعر- الزيتونة- ابن خلدون- تراجم**، جمعه وحققه علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية، دمشق، 1971.

علي الزيدي، **تاريخ النظام التربوي للشعبة العصرية الزيتونية (1951-1965)**، تقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، تونس، 1986.

أحمد شحلان، محاولة إصلاح التعليم اليهودي في المغرب في القرن التاسع عشر ودور الاتحاد الإسرائيلي في أوضاع ما قبل الحماية ضمن (**الإصلاح والمجتمع في القرن التاسع عشر**)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1983، صص. 206 -227.

عبد المجيد الشرفي، الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر: بورغاد (Bouragad) ولافيجري (Lavigerie))، مجلة **حوليات الجامعة التونسية**، العدد الثامن، تونس، 1971، صص.131 -156.

محمود عبد المولى، **مدرسة باردو الحربية**، دراسة وتحقيق، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1975.

علي المحجوبي ، **انتصاب الحماية الفرنسية بتونس**، سراس للنشر، تونس، فبراير 2006، الطبعة الثالثة.

مصطفى نبيل، جامع الزيتونة وريح التغيير في تونس، **مجلة "العربي"**، عدد 276، نونبر 1981، صص.76-91.

Mahjoubi. (A) , **L'établissement du protectorat français en Tunisie**, publications de l'université de Tunis , faculté des lettres et sciences humaines ; Tunis , 1977.

Obdejin. (H.L.M) , **L'enseignement de l'histoire dans la Tunisie moderne (1881- 1970)** , Tilburg , 1975.

Sraieb. (N) , l'idéologie de l'école en Tunisie coloniale (1881- 1945), in **Revue du monde musulman et de la méditerranée** , N⁰ 68- 69 , 1993 , pp. 239- 254.

الهوامش

[1] خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الدار الغربية للكتاب، 1998، ص. 231

[2] محمد بن الخوجة، **صفحات من تاريخ تونس**، تقديم وتحقيق: حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص 292

[3] علي الزيدي، **تاريخ النظام التربوي للشعبة العصرية الزيتونية (1951- 1965)**، تقديم: عبد الجليل التميمي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، تونس، 1986، ص9

[4] عبد العزيز الثعالبي، **تونس الشهيدة**، تعريب: حمادي الساحلي. مراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1988ص 62

[5] الزيدي، م.س، ص. 44

[6] محمد حسين الخضر، **تونس وجامع الزيتونة: الفقه- الشعر- الزيتونة- ابن خلدون- تراجم**، جمعه وحققه علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية، دمشق، 1971، ص 26

[7] أحمد باي، هو عاشر البايات الحسنين بتونس. قام بعدة إصلاحات منها إنشاء المدرسة الحربية بباردو وإلغاء نظام الرق.

[8] Obdejin. (H.L.M) , **L'enseignement de l'histoire dans la Tunisie moderne (1881- 1970)** , Tilburg , 1975 p.4

[9] الزيدي، م.س، ص.44

[10] مصطفى نبيل، جامع الزيتونة وريح التغيير في تونس، **مجلة "العربي"**، عدد 276، نونبر 1981، ص. 83

[11] عبد المولى محمود، **مدرسة باردو الحربية**، دراسة وتحقيق، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1975، ص18

[12] Sraieb. (N) , l'idéologie de l'école en Tunisie coloniale (1881-1945), in **Revue du monde musulman et de la méditerranée** , N0 68- 69 , 1993 ,p240

[13] عبد المولى محمود، م.س، ص. 18

[14] نفسه، ص 24

[15] محمد عابد الجابري، **التعليم في المغرب العربي دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1989، ص 312

[16] شارل أندري جوليان، **المعمرون والشباب التونسي**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1985، ص 90

[17] Obdejin H.L , Op.Cité , p.5

[18] الثعالبي، م.س، ص. 71

[19] الشيباني بنبلغيث، **بحوث ودراسة في تاريخ تونس الحديث والمعاصر**، الأطلسية للنشر- مكتبة علاء الدين، تونس، أبريل 2001 ص 63.

[20] أحمد شحلان، محاولة إصلاح التعليم اليهودي في المغرب في القرن التاسع عشر ودور الاتحاد الإسرائيلي في أوضاع ما قبل الحماية ضمن (**الإصلاح والمجتمع في القرن التاسع عشر**)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1983، ص. 213

[21] Mahjoubi. (A) , **L'établissement du protectorat français en Tunisie**, publications de l'université de Tunis , faculté des lettres et sciences humaines ; Tunis , 1977p.163

[22] عبد الجليل التميمي، دور المبشرين في نشر المسيحية بتونس (1830-1881)،**المجلة التاريخية المغاربة**، عدد3،يناير1975، بتونس، ص 16

[23] Mahjoub , i Op .cité .p.164

[24] التميمي، م.س، ص. 12

[25] نفسه، ص 10

[26] نفسه، ص.13

[27] للتوسع حول الموضوع أنظر :
عبد المجيد الشرفي، الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر: بورغاد ولافيجري، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد الثامن،
1971،صص 131- 156

[28] الجابري، م.س، ص 74

دعوة الإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي(1427-1503م) في الجنوب الجزائري وحواضر غرب إفريقيا

The call of Imam Muhammad bin Abd al-Karim al-Maghili Algeria and West Africa (1427-1503 CE) in southern

عبد الكامل عطية(*)1،

1جامعة الوادي، attia-abdelkamel@univ-eloued.dz

تاريخ الاستلام: 2020/10/03 **تاريخ القبول**:12 /2020/10

ملخص:

تسلط هذه الدراسة الضوء على أحد أهم الشخصيات الإصلاحية الجزائرية ابان القرن الخامس عشر والتي تجاوزت دعوتها قطر الجزائر لتصل الى غرب إفريقيا وهو الإمام والمصلح عبد الكريم المغيلي،الذي كرس حياته للدعوة والإصلاح في سبيل الله في منطقة الجنوب الجزائري وغرب افريقيا،ورغم العراقيل التي واجهته إلا انه لم يتخلى عن دعوته الى غاية وفاته. وللإجابة عن الإشكالية نطرح الأسئلة الآتية من هو الإمام المغيلي؟ و ما هي دوافعه للإصلاح ومحاربة واليهود ستمكننا هذه الورقة من معرفة الجهود التي بذلها المغيلي رغم العراقيل التي واجهته والآثار الفكرية والعلمية القيمة التي تركها بين سكان المنطقة.

كلمات مفتاحيه: دعوة، المغيلي، غرب، افريقيا، الجزائري، الإمام.

Abstract:

This study sheds light on one of the most important reformists in during the fifteenth century and whose call exceeded Algeria to West Africa, which is the imam and reformer Abdel Karim El-Meghili, who devoted his life to advocacy and reform in southern Algeria and West Africa.

Despite the obstacles that he faced, he did not give up his call until his death.To answer the problem, we ask the following questions: Who is Imam al-Maghili? What are his motives for reform and the fight against the Jews, and what are his motives for reform and fighting the Jews?

This paper will enable us to know the efforts he made despite the obstacles he faced and the valuable intellectual and scientific implications he left among the region's residents.

Keywords:in southern;Abd al-Karim; West Africa;The call;al-Maghili

---

1. مقدمة:

شهدت الجزائر خلال القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر عديدة التحولات السياسية والاقتصادية و الاجتماعية،ولقد ساهم في هذا التحول الذي عرفته المنطقة وغيرها من مناطق غرب افريقيا عديد الشخصيات الفاعلة التي كان لها صدى مسموع لدى الساكنة في ذلك الوقت ومن هذه الشخصيات الجديرة بالدراسة والتي تركت آثارا فكرية وعلمية وإصلاحية كمرجعية لحل كثير المشاكل العالقة في تلك المجتمعات وهي شخصية الأمام والمصلح عبد الكريم المغيلي التلمساني الذي لم يتخلى عن أفكاره الدعوية والإصلاحية رغم العراقيل التي واجهته خاصة أمام طائفة اليهود بتوات الى غاية التحاقه بالرفيق الأعلى.

1- نبذة عن حياة الأمام محمد بن عبد الكريم المغيلي:

أولا: نسبه ومولده:

هو محمد بن عبد الكريم المغيلي ،بن عمر بن مخلف بن علي بن الحسن بن يحي إبن علي بن محمد بن احمد بن عبد القوى ب العباس بن عطية بن مناد بن السري إبن قيس بن غالب بن أبي بكر بن أبي مكررة بن عبد الله بن أدريس بن عبد الكامل أبن حسن المثنى السبط بن فاطمة بنت رسول الله صل الله عليه وسلم[1]. ولد الإمام المغيلي في مدينة مغيلة[2]. سنة 831 ه موافق لـ 1427م[3].

ولقد اختلفت المصادر في تاريخ ميلاده فمها من تذكر سنة 1438م وسنة 1388م غير أن المرجح هو تاريخ 1427م لتطابقه مع الأحداث خاصة مراسلاته وتنقلاته لأصقاع العالم وخاصة إلى إفريقيا الغربية [4].

ورغم أن المصادر اختلفت حول تاريخ ولادته فإنها تتفق إجمالا على تاريخ وفاته التي كانت في سنة 1503م. وهناك شجرة أخرى بخزانة الشيخ عبد القادر سيدي سالم المغيلي ونصها:(الحمد لله وحده،وبعد فاعلم أيها الواقف على عمود نسب القطب الرباني والهيكل الصمداني،العلامة شيخ المشايخ سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني الشريف الحساني،فلا شك ولا ريب أنه شريف

أبنائه شرفاء،وهذا النسب زاد في الجد الثامن للشيخ وهو اسنا دور فهو الشيخ سيدي محمد بن عبد الكريم بن عمر بن مخلوف إبن على بن الحسن بن يحي بن أسنادرو بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد القوي إبن العباس بن عطية بن مناد بن السري بن قيس بن غالب إلى أخر السلسلة).[5]

ثانيا: نشأته:

نشأ الإمام المغيلي بين أحضان عائلة مشهورة بالعلم والتقوى والتصوف. حيث ظهر العديد منهم الشيخ موسى بن يحي بن عيسى المغيليالمازوني، كما ترعرع ونشأ بين أحضان شيخ مغيلة محمد بن أحمد بن عيسى المغيلي الشهير بالجلاب ،حفظ القرآن الكريم [6].في صغره كعادة أبناء المسلمين الميسورة،ثم اعتكف على دراسة العلوم العربية الإسلامية اللغوية والدينية والعقلية والنقلية على الشيوخ الإجلاء المشهورين وعلى رأسهم يحي بن يدير،والشيخ عبد الرحمن الثعالبي ومن أمهات الكتب الفقهية التي درسها: الرسالة ومختصر خليل،وأبن الحاجب، وأبن يونس،واخذ التصوف عن الشيخ عبد الرحمن الثعالبي[7].

وأخذ الحديث عن الإمام الشيخ سعيد المقري وعلوم العربية عن حي بن يدير وتربى على يد أبي العباس الوغليسي[8].ووصفه أحمد بابا التمبكتي:« خاتمة المحققين الغمام العلامة الفهامة القدوة الصالح السني احد الأذكياء ممن له بسطة في الفهم والتقدم متمكن المحبة في السنة وبعض أعداء الدين...»[9].

ووصفه محمد بن عبد الله بن مصباح الحسني حيث قال: « يعتبر الشيخ الفقيه الصدر الأوحد،أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي، من أكابر العلماء وأفضل الأتقياء،وكان شديد الشكيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[10].

ثالثا: شيوخ الإمام المغيلي :

1- الإمام العلامة أبو زيد عبد الرحمن بن مخلوف الثعالبي.

2- أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي

3- يحي بن يدير بن عتيق التدلسي أبو زكريا قاضي توات[11].

وعندما توسعت مداركه ومعارفه،وتزود بما يكفيه هو الآخر للتدريس كشيخ وأستاذ فتتلمذ عليه عدد لا بأس به من طلاب العلم ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

1- الشيخ العاقب بن عبد الله الأنصميالمسوفي.

2- الشيخ محمد بن أحمد بن أبي محمد التازختي وغيرهم .

3- محمد بن عبد الجبار الفجيجي[12].

4- عمر بن احمد البكاي بن محمد الكنتي[13].

5- أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي[14].

وعاش الإمام المغيلي في عصر برز فيه الكثير من العلماء الذين تركوا لنا بصماتهم في مختلف فنون العلم وضروبه. ولازالت آثارهم باقية لحد الآن. ونذكر من هؤلاء :

1- الإمام الحافظ السيوطي الذي اختلف معه الإمام المغيلي في مسألة المنطق اليوناني و وقعت بينهما مراسلات في هذا الشأن حيث رفض السيوطي المنطق اليوناني،وأنكر على المغيلي ذهابه هذا المذهب[15].

2- محمد بن مرزوق الحفيد (ت 1438م)[16].

3- علي بن محمد التالوتي(ت 1490م)[17].

4- أحمد الونشريسي(ت 1509م)[18].

5- محمد بن أبي مدين التلمساني (ت 1509م)[19].

6- إبراهيم بن منصور التلمساني(ت 1459م)[20].

7- محمد بن عبد الله التنسي(ت 1494م)[21].

2- أثاره العلمية:

وقد خلف المغيلي تراثا علميا معتبرا تمثل في الإجابة عن الأسئلة الفقهية، وكذلك كتبا تدارسها من بعده تلامذته ومخطوطات كثيرة متنوعة لا تزال تحتفظ بها الخزائن ومنها لم يعد موجودا لعوامل عدة طبيعية وبشرية. ومن مؤلفاته نذكر منها ما جاء في (نيل الابتهاج) لأحمد بابا التمبكتي و(البستان) لأبن مريم:

- البدر المنير في علوم التفسير
- مصباح الأرواح في أصول الفلاح
- مغني الخليل ،وهو شرح على مختصر خليل اختصر فيه جدا ،وصل فيه للقسم بين الزوجات.
- إكليل المغني.
- شرح بيوع الآجال.
- تأليف في المنهيات.
- مختصر تلخيص المفتاح وشرحه[22].
- مفتاح النظر في علم الحديث.

- مفتاح الكنوز.
- شرح جمل الخونجي في المنطق.
- منح الوهاب منظومة في علم المنطق، ووضع لها ثلاثة شروح.
- تنبيه الغافلين عن مكر المبلسين بدعوى مقامات العارفين[23].
- شرح خطبة المختصر.
- كتاب فتح المبين وفهرست محتوياته.
- عدة قصائد منها الميمية على وزن البردة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم[24].
- أجوبة عن أسئلة الأسقياء محمد
- جملة مختصرة فيما يجوز للحكام في ردع الناس عن الحرام[25].

وقد اتجه الإمام المغيلي كغيره من العلماء إلى المشرق لأداء فريضة الحج وزار مقام الرسول -صلى الله عليه وسلم- وأرتجل أمام ضريحه الشريف قصيدته الشهيرة،التي يقول في مطلعها:

بشراك يا قلب هذا سيد الأمم......وهذه حضرة المختار في الحرم
جملك عليك بالقطران...وإذا أردت الربح عليك بالسودان.

ونظرا إلى أن اليهود كانوا بارعين في ممارسة النشاط التجاري فقد كونوا ثروات طائلة وأصبح أكثرهم من فئة الأغنياء مما جعلهم يتنفذون لدى أصحاب القرار في البلاد سواء في الشمال أو في الجنوب[26].

وهذا الذي جعل الإمام المغيلي يلاحظ خروج الأمراء عن الجادة وانغماسهم في الملذات واستسلامهم لأصحاب المال من اليهود وغيرهم من الأوربيين،فانف العيش هناك،وتاقت نفسه للهجرة إلى حيث يكون في مقدوره أن يقوم بواجب النهي عن المنكر والأمر بالمعروف.ففي هذه الظروف توجه الإمام المغيلي إلى توات معبرا عن قلقه على مصير الأمة والشريعة الإسلامية في عهده ،واستنكر سيطرة اليهود على الاقتصاد فدعا لمحاربتهم[27].

3- أوضاع واحة توات:

غادر المغيلي تلمسان إلى السودان الغربي في أواخر السبعينيات من القرن الخامس عشر الميلادي، وقصد واحات توات بالجنوب الغربي للجزائر،ووصل إليها في حدود سنة 1479م، وأستقر بعض الوقت لدى أولاد يعقوب في واحة تمنطيط.ثم انتقل إلى واحة بوعلي الهني وأسس زاويته هناك[28].

وقد كانت واحة توات في هذه الفترة عبارة عن ممالك وإمارات صحراوية صغيرة يسيطر على أقدارها السياسية كبار التجار والأثرياء وذوو

الجاه والنفوذ الديني والاقتصادي،ويهتم الناس فيها بقوافل التجارة الصحراوية التي تغدو وتروح بين موانئ الشمال الساحلية،ومدينةتمبكتو في أعماق الصحراء الجنوبية،ومن ضمنها القوافل التجارية التي تنطلق من وهران وتلمسان وفاس ومراكش وتمر على واحات توات في ذهابها وإيابها.وكانالمغيلي على علم وإطلاع واسع بحقيقة هذه التجارة الصحراوية وما تدره من أرباح،لان تلمسان في عهده كانت لها صلات تجارية هامة ووثيقة بواحات توات ومعظم مناطق السودان الغربي[29].

وقد كانت واحة توات محطة من محطات الالتقاء التجاري في الجنوب الجزائري بين تجار الشمال الإفريقي وحواضر إفريقيا جنوب الصحراء.وكان لليهود دور كبير في تحقيق أرباح تجارية طائلة من هذه التجارة ومن المعروف عن التجار اليهود حسن تدبرهم لأمور التجارة . ولما وصل الإمام المغيلي إلى توات وجد وضعا دينيا واجتماعيا واقتصاديا سيئا للغاية وغير متوازن لا يخدم مصالح السكان الأهالي،وإنما يخدم فئة خاصة من اليهود وبعض المتعاونين معهم من التجار الجشعين،فشمر عن ساق الجدد لتقويم هذا الوضع الخطير والعمل على إصلاحه وإن تطلب استعمال القوة في ذلك[30].

و لقد عاشت في حواضر المغرب الأوسط وفي أقصى جنوبه جاليات يهودية بأعداد معتبرة ،ويلاحظ بشكل ملفت التواجد اليهودي الهام بإقليم توات وقورارة منذ العهد الزياني خاصة، ويرجع ذلك –بالأساس- إلى سياسة التسامح الديني، وإلى الإضطهاذ الذي تعرض له اليهود بعد سقوط الأندلس من قبل محاكم التفتيش الصليبية العنصرية .وبحكم أهمية الإقليم التجارية كما أسلفنا ووضعه الاجتماعي والسياسي أحرز اليهود على مكانة

اجتماعية واقتصادية هامة في المجتمع التواتي،الأمر الذي أدي إلى احتكارهم للنشاط التجاري والسيطرة على تجارة الذهب التي زادت في ثرائهم،وأصبح اليهود لا يتوانون في التدخل في فرض نفوذهم على رؤساء الساسة وزعماء القصور والقبائل في توات ،وهو وضع تتقاسمه حواضر الشمال في عهد بني زيان ومنها حاضرة تلمسان الموطن الأول للشيخ المغيلي[31].

ويعد هذا الوضع من العوامل الرئيسة التي دعت الغمام المغيلي للانتقال إلى الصحراء ،لأنه وجد اليهود أكثر نفوذا وسطوة وتدخلا في شراء ذمم المسؤولين والساسة وإلحاق الأذى بالمسلمين ،مما جعله يشن عليهم حملة شعواء ويتخذ منهم مواقف صارمة ويحاربهم بلا هوادة بقصد إصلاح الوضع[32].

ولعل مجيء المغيلي إلى واحات توات كان استجابة منه لنداء شيخه عبد الرحمن الثعالبي عندما نصحه: « بأن لا يعشر أهل سفاهة وأن لا يستوطن مكان إهانة ».

4- الإمام المغيلي في توات:

غادر الإمام المغيلي تلمسان متجها نحو الجنوب الجزائري قاصدا توات، نظرا للعوامل السالفة الذكر. وكانت أول محطة يتوقف عندها هي منطقة أولاد سعيد عاصمة منطقة القورارة. وهذا حوالي سنة 1452م،وقد رحب به أهالي المنطقة واجتمعوا حوله. وباشر التدريس والوعظ بها. وما يدل على أن الشيخ المغيلي استقر بالمنطقة لفترة هو الآثار التي خلفها وتتمثل في وجود قبر زوجته زينب بنت الشيخ عبد الرحمن الثعالبي دفين الجزائر العاصمة،وقبر نجله علي الذي مات صغيرا،حسب الوثائق التاريخية،ويعرف في المنطقة باسم (الزيعلي) بلغة زناته.أما عبد الله فهو عاش بعد أبيه وخلف ولدين هما:أبو القاسم محمد سماه باسم أبيه،عبد الرحيم. ومنها انتشرت وتفرعت سلالة الشيخ الإمام عبد الكريم المغيلي بالأراضي التواتية[33].

و لقد وجد الإمام المغيلي طائفة يهودية طاغية بمالها وثرائها الفاحش الذي أكتسبته بالطرق غير الشرعية كالرباء والاحتيال وغيره من الطرق التي تعاهدها اليهود في مختلف تعاملاتهم التجارية،وقيامهم بتنمية التجارة غير المشروعة عن طريق استغلال الضعفاء ،واحتكار الأموال والسلع والتجارة وبضائعها.فطغت وتجبرت على الأهالي واستغلت سذاجتهم وطبيعتهم لتحقيق الأرباح الفاحشة[34].

وقد لاحظ "مالفانت" الجنوي قبل المغيلي بحوالي نصف قرن هذه الوضعية السياسية والاقتصادية الخاصة ليهود توات وتمنطيط:(يتكاثر اليهود هنا – تمنطيط- وتسير حياتهم في سلم،وظل الرؤساء الذين يدافع كل واحد منهم على أتباعه، ولهذا يتمتع اليهود بحياة سهلة وتسير التجارة بواسطتهم،ويضع الكثيرون منهم ثقتهم فيهم)[35].

5- أسباب التي دعت المغيلي لإعلان الحرب ضد اليهود:

لم يقم الإمام المغيلي بإعلان الحرب على طائفة اليهود المتواجدة في توات من فراغ بل أن هناك أسباب عديدة كانت وراء ذلك. ولعلنا هنا سنقتصر على ذكر أهم الأسباب فقط ،والتي منها على النحو الآتي:

1-قيام يهود تمنطيط ببناء وتشيد بيعة كبيرة لهم تجاوزت كل الحدود في ضخامتها،كما بنو بيعا أخرى في واحات توات الأخرى التي يتواجدون فيها، وكأنها مملكة يهودية لهم وليست أرضا إسلامية.وقد اعتبر المغيلي ذلك مساسا بالشعور الإسلامي،وكرامة المسلمين الدينية،وتطاولا على شعب توات المسلم،

واعتداءا على سياسته الوطنية، وألى على نفسه أن يقاوم هذا التطاول والاستعلاء اليهودي، وأن يعيد اليهود إلى مكانهم الطبيعي كجالية يهودية في بلاد إسلامية[36].

2-تجاوز اليهود للحدود الشرعية والاستعلاء على المسلمين وتمردهم على الأحكام بتولية أرباب الشوكة وخدمة الحكام والأعيان. وذلك بأنهم سيطروا على الوضع ووضعوا الحكام إلى جانبهم واشتروا ذممهم،حتى أصبحوا يأتمرون بأوامرهم وينتهون بنهيهم،فأدى بهم ذلك إلى تخطي الحدود الشرعية في بلاد الإسلام توات.

3-تساهل سكان توات المسلمين مع هؤلاء اليهود. فقد فاق كل الحدود،إذ قربوهم إلى أنفسهم وعيالهم وأمنوهم على عيالهم وتجارتهم، مع أن اليهود لا مروءة لهم ولا أمان[37]. وهذه الصفات توارثوها منذ أن تشتتوا عبر أصقاع العالم. يديرون المكائد والدسائس ويؤججون الحروب والفتن بغرض الاستفادة منها، من خلال تسويق منتجاتهم المختلفة ،وقد خشي الإمام المغيلي مما هو أخطر وهو تأثير اليهود على المسلمين في حياتهم الخاصة والعامة ،خاصة أمام استفحال نفوذهم السياسي والاقتصادي في واحات توات وحواضر الشمال الإفريقي.

4- ضعف الجماعة التواتية ممثلة في شيوخ القبائل والمقاطعات،وعدم تمكنها من تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية وأخذها بالعرف وغن خالف الشرع.

5- لقد كان لشيوخ القبائل السلطات الواسعة حيث كانت بيدهم أسباب التولية والعزل. فكان بإمكانهم إجبار القاضي على الإفتاء بما تمليه أهواؤهم،لأن عزلهم يتوقف على شهاداتهم الحسنة اتجاهه[38].

وأما السبب المباشر يتمثل في : حادثة اليهودي الذي إدعى الإسلام وانتسب إلى المهاجرين،حيث أنه ظل يصلي بالناس مدة أربعين سنة في مسجد قصر عمر بن يوسف.وكان منافقا مخادعا في الدين،فقد بلغ به الأمر إلى أن يرش المصليين والمسجد بالبول في صلاة الفجر،ولم يتمكن أحدهم من إظهار خبثه حتى جاء الغمام المغيلي وكشف أمره، فتمكن من إبراز حقيقته،ففر اليهودي وتبعه الإمام المغيلي وتمكن منه وقتله بمنطقة القورارة[39].

6- **موقف العلماء من دعوة المغيلي ضد اليهود:**

كان من المفروض أن تجد دعوة المغيلي في تمنطيط صدى واستحسانا ودعما وتأيدا،من ذوي الحل والعقد،خاصة الفقهاء،ولكن قاضي توات أبا عبيد الله العصنوني،عارضها ووقف ضدها، واستنكر على المغيليإتجاهه،فالتجأ إلى علماء فاس وتلمسان،وتونس،وكاتبهمواستفتاهم،وطرح عليهم الفكرة وطلب رأيهم فأيده

البعض وعارضه آخرون،وممن عارضه بتلمسان مفتيها ابن زكري والقاضي أبو زكريا يحي بن أبي البركات،وعبد الرحمن بن أبي سبع، وبفاس مفتيها الماواسي[40].

وقد أخذ الإمام المغيلي برأي المؤيدين له في القضية وجمع أصحابه وأنصاره،وطلب منهم أن يحملوا المعاول والفؤوس ويذهبوا معهم لهدم بيعة اليهود فاستجابوا لرغبته،وخربوا بيعة تمنطيط وهدموها عن آخرها كما هدموا البيع الموجودة في الواحات الأخرى،وذلك في حدود سنة 1482م. ووعد كل من يقتل يهوديا معارضا بإعطائه سبعة مثاقيل ذهبية،فغضب اليهود وحقدوا عليه،وصاروا لا يسلمون عليه وعلى أصحابه عندما يمرون عليهم، وأخذوا يروجون بعض الأقاويل ضده وضد أصحابه،فأغتاظ من ذلك،وقاموا برد الفعل،فهاجم المدعو مبروك بن أحمد جمعا من اليهود تخفيف وقتل واحد منهم[41].

لقد حققت ثورة "الإمام المغيلي" جملة من النتائج نذكر منها ما يلي:

1- القيام بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية وذلك بإعطاء الأولوية لأحكام القضاء والعلماء.

2- سحب جميع السلطات من رؤساء القبائل خاصة الذين ناصروا اليهود.

3- إنتقال عاصمة توات من تمنطيط إلى الناحية الشرقية من الإقليم ، وأصبحت بوعلي هي عاصمة إقليم توات،حيث تضم زاوية المغيلي صاحبة كل هذا التغير الذي جرى في الإقليم.

4- تكفير أنصار اليهود،فقد حكم المغيلي بكفر كل من ناصر يهود توات. وبذلك تسبي ذراريهم ونسائهم وتصادر ممتلكاتهم.

5- اختلاف مصادر القضاء والفتوى في إقليم توات ففي الجهة الشرقية يعتبر الإمام المغيلي القاضي والمفتي الوحيد،و أما الجهة الغربية فقد كان قاضيها الشيخ عبيد الله العصنوني معارض الإمام المغيلي[42].

6- إجلاء اليهود –جميعا- من أراضي توات. وطردهم وتشريدهم في مختلف نواحي البلاد

7- تأسيس جهاز شرطة لحماية النظام بإقليم توات، وقد أشرف على تسيير هذا الجهاز عبد الجبار ابن الشيخ المغيلي[43].

وجهاز الشرطة هذا كانت له فروع في مختلف القصور التواتية الخاضعة لنفوذ الإمام المغيلي،وغيرها من القصور الواقعة في غرب الإقليم.ولقد لقى هذا الجهاز رضي الأغلبية من سكان توات،فقد كان عبد الجبار بن المغيلي من الذين

عرفوا بالاستقامة والتقوى ،فكان يناديه عبيد الله العصنوني دائما بسيدي عبد الجبار[44].

7-رحلة الإمام المغيلي إلى فاس للدفاع عن قضيته:

بعد الأحداث التي جرت بين الغمام المغيلي والشيخ عبيد الله العصنوني حول المسائل الفقهية الآتية:

1- هل يجوز بناء بيع وجوامع جديدة في أرض اختطها الإمام المسلم؟.

2- هل يجوز دفع الجزية لرؤساء القصور المسيطرين على نظم الحكم العشائري في تلك الفترة لخلوا البلاد من حاكم أو غمام يديرها؟.

3- هل يعتبر اليهود المقيمون بين جنبات المسلمين ذميين؟ وهل عليهم دفع الجزية ولمن تدفع؟هذه أهم أوجه الخلاف بين الإمام المغيلي وعلماء تمنطيط.فأصدر كل فريق فتواه حسب ما يراه وظهر له[45].

و تضارب الآراء والأقوال وتعارضها حول قضية هدم" بيع" اليهود،انتقل الإمام المغيلي إلى فاس ليشرح قضيته لعلمائها، ولعله ينجح في إقناع علمائها المعروفين بمكانتهم العلمية المرموقة خلال تلك الفترة،ويوضح لهم الأسباب والدوافع من تحمل عبء هذه القضية الشائكة.وعندما وصل إلى فاس خص باستقبال حافل. وقد كان لحاضرة فاس تقاليد خاصة عند استقبال العلماء و الصلحاء من أقطار العالم الإسلامي في البداية من طرف السلطان والعلماء المغاربة وحتى المعارضين له،ثم لما جمع السلطان العلماء والفقهاء وتم نقاش القضية في جلسة طويلة،وحادة وساخنة،تمكن الحاقدون على المغيلي من تغير مجرى القضية،وتغلبوا على عقلية السلطان،وأخرجوا القضية من سياقها الديني والاجتماعي إلى سياق سياسي بحت،وصور له المغيلي على أنه صاحب طموح أو طموحات سياسية وأن عمله بتوات يخفي من ورائه أهدافا سياسية[46].

غير أن المغيلي دافع بشدة عن موقفه،ورفض فكرة الطموح السياسي الذي حاولوا أن يلصقوه به وبقضيته،وأكد أنه تصرف في إطار الشريعة الإسلامية للحفاظ على الطابع الإسلامي والشخصية الإسلامية لشعب توات المسلم،وغادر فاس غاضبا وعاد إلى واحة توات وقلبه يطفح بالمرارة والألم من جراء المواقف السيئة والمؤلمة التي اتخذها علماء فاس ضده،وقيل إنه حلف أن لا يجتمع مرة أخرى مع أي سلطان،ولكنه سيلتقي فيما بعد بالسلطان الأسقيا محمد الكبير في غاو وسيجيب عن أسئلته الفقهية، كما أنه سيلتقي بالأمير أبي عبد الله محمد بن يعقوب في "كاتسنا"،ويخدمهما ويقدم لهم نصائح،ومواعظ وإرشادات يتنبأ فيها بما يحدث اليوم في فلسطين وبلاد المشرق الإسلامي من أحداث[47].

ويبدو لنا واضحا أن قضية توات لها وجهين ،الوجه الأول مبني على الظاهر ويتركز على الجانب الفقهي الذي لا يجيز هدم كنائس اليهود إذا ما استوفى عقد أهل الذمة شروطه،وهو الذي أوضحه الإمام العصنوني في سؤاله مخفيا الوجه الثاني المبني على الظاهر وباطن المسألة والمرتكز على الجانبين الفقهي والسياسي،إذ بسبب ثورة المغيلي على اليهود يعودو إلى نقضي العهد وخروجهم من الذمة، ومن هنا اختلفت ردود العلماء حول القضية بين مؤيد للإمام العصنوني ومنتصر لموقف الإمام المغيلي معلن الثورة على اليهود[48].

ولمعرفة ردود علماء وفقهاء فاس وتلمسان وتونس وأجوبتهم حول المسألة . سنورد بعضها للإيضاح، ولتبين من أيد الإمام المغيلي في مسعاه ومن خالفه الرأي في ذلك.

8- أجوبة بعض الفقهاء حول قضية هدم كنائس يهود توات:

1- رسالة الشيخ عبيد الله العصنوني لفقهاء فاس وتلمسان:

« سيدي رضي الله تعالى عنكم،وأدام عافيتكم ومتع المسلمين بطول حياتكم.جوابكم الكريم في مسألة وقع فيها نزاع بين طلبة الصحراء،وهي كنائس الكائنين بتوات وغيرها من قصور الصحراء.وقد شغب علينا فيها المغيلي وولده سيدي عبد الجبار تشغيبا كاد أن يوقع في فتنة،وذلك أن أفتيت بتقريرها...والصواب عندي تقريرها إتباعا لقول الغير ولجري العمل به في كثير من مدن المغرب ،وهي مما اختطه المسلمون في صدر الإسلام وبعده...»[49].

2- جواب فقيه فاس في الموضوع:

يقول فقيه فاس الغمام أبو مهدي عيسى بن أحمد الماواسي ما نصه: « الحمد لله وحده دائما الجواب والله سبحان الموفق للصواب بفضله،أن منزلة توات وغيرها من قصور الصحراء،وهي كلها ديار الإسلام،فلا تبتغي المسامحة بإقرار الكنائس فيه للكفار،وإن قال به جماعة من العلماء،إلا أن يكون ذلك شرطا لهم في عقود جزيتهم فيوفي لهم مما عود لهم في جزيرتهم هذا مذهب المدونة،وهو قول ابن القاسم المعمول به والمعروف له فلا يحسن العدول عنه ظهوره ووضوح وجه،إلا أن يثبت عن هذا المفتي بتقرير الكنائس المذكورة أن حدوثها كان شرطا مشروطا لليهود في عقد جزيرتهم ،كما جرى العمل بذلك في كثير من بلدان الإسلام،فتصبح فتياه ويحسن تقرير لموافقته للمشهور، إلى أخر ما جاء في جوابه »[50].

3- رأي الونشريشي بوجوب هدم الكنائس:

يقول فيه: « الحق الأبلج الذي لاشك فيه ولا محيد عنه،أن البلاد التواتية وغيرها من قصور الصحراء النائية المسامتة لتلول المغرب الأوسط المختطة

وراء الرمال المتهيلة التي لا تنبت زرعا ولا ضرعا، بلاد إسلام باختطاط لا تقرر لملاعين اليهود كنيسة إلا هدمت باتفاق ابن القاسم والغير ولا حجة لهم في الحوز الأعم من الإذن الشرعي المعتبر وعدمه..ثم يقول: فلا يتصور خلاف بين ابن القاسم والغير في المختطة للمسلمين كهذه،إلا بعد تحقق الإذن من مشايخ المكان والسكان تلك الأوطان،فيجب على محدث الكنائس الإثبات والبيان،لأنهم مدعون لأمر ،الأصل عدمه وما سواه فإرجاف وهذيان،فإذا أثبتوا الإذن المنوط بالمصلحة إذاك كانت المسألة خلافية وحكم الحاكم إذا اتصل بأحد قوليها يرفع الآخر...»[51].

4- جواب الحافظ التنسي :

يقول في مقدمته بعد البسملة والحمد لله : « أعلموا نور الله بصائركم،وطهر من إتباع الهوى سرائركم،أن الشريعة المحمدية نسخت كل ملة،وشفت القلوب من كل علة،إذ أبرزت شموسها الساطعة،وبدت براهينها قاطعة،وقام بحفظها العلماء والأعلام عصرا فعصرا...ثم أطال في الموضوع وذكر أدلة أيد بها موقف الإمام المغيلي، ومن جملة الأحاديث التي أوردها قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تحدث كنيسة في الإسلام ولا يجدد ما هدم منها)[52].

5- جواب الفقيه محمد بن يوسف السنوسي التلمساني :

« إلى الأخ في الله تعالى،القائم إنه إندرس في فاسد الزمان من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي القيام بها علامات الاتسام بالذكورة العلمية والغيرة الإسلامية،وعمارة القلب بشريف الإيمان السيد أبن عبد الله محمد ابن عبد الكريم المغيلي ،حفظه الله تعالى حياته وبورك في دينه ودنياه،وختم لنا وله ولسائر المسلمين بالسعادة..لقد بلغنا أيها السيد ما حملتكم عليه الغيرة الإيمانية،والشجاعة العلمية من تغيير أحداث اليهود أذلهم الله تعالى وأخمد كفرهم- للكنيسة في بلاد المسلمين،و أنكم حرضتم أهل تمنطيط على هدم الكنائس التي لليهود ببلادهم،فتوقفوا من جهة من عارضكم في ذلك من أهل الأهواء،فبعثتم لأجل ذلك لبلادنا أسئلة ومكتوبات تستنهضون بها همم أهل العلم ،ينظروا في المسألة نظير أهل العدل والإنصاف،ويبينوا فيها الحق بيانا شافيا قاطعا لكل تخليط، وتشغيب يرد من أهل الأهواء والانحراف...سوى الشيخ الغمام القدوة علم الأعلام الحافظ المحقق أبي عبد الله بن محمد بن عبد الله الجليل التنسي ،بارك الله تعالى له ومتعه ومتع المسلمين ببقائه و أمده بطول الصحة والعافية،فغنه جزاه الله تعالى خيرا قد مد في إبانة الحق ونشر أعلامه النفس...أعظم قبس على ما تتقون عليه في جوابه المكتوب.هذا بآخره فليعول أهل

تمنطيط وغيرهم من أهل الإسلام على ما أبداه من الحق في ذلك الجواب،وليبينوا ما خالفه إن أرادوا الفوز بشرف الإسلام وإعزازه وإصابة وجه الصواب،والله سبحانه المسؤول أن يوفقنا وسائر المسلمين للتمسك بالحق...»[53].

6- جواب الفقيه الرصاع التونسي:

« الحمد لله وحده سلام الله الأتم ورضوانه المبارك الأعم يخص سادتنا وموالينا الفقهاء والعلماء ومن يقف عليه من الأجواد حفظهم الله . سألني بعض الفضلاء من الإخوان عما يشتريه أهل الذمة من أراضي المسلمين المبتدعة على أيدي المسلمين أعانهم الله ليس لأهل الذمة أن يشترطوا بناء الكنائس في تلك الأراضي المذكورة،وليس للمسلمين أن يبيعوا الأراضي المملوكة أو المبتدعة للكنائس بوجه.. ولا مانع لهم من شراء ما يبنونه لسكناهم إذ هم يؤدون الجزية وهم تحت ذمة المسلمين .وإذايتهم ومناقصة أموالهم وحيوانهم وبهائمهم لا يحل ذلك فإنهم تحت ذمة المسلمين وجزيتهم بسنة المسلمين ،تؤخذ منهم طوعا وكرها، ولا يقصدون بأذية ،وإذ صارت الأرض المذكورة على ملكهم دون اشتراط لأماكن يعبد فيها غير الله تعالى فلهم أن يتصرفوا فيها ببناء ما يحبون والسلام »[54].

7- جواب القاضي أبو زكريا أبو البركات التلمساني:

« الحمد لله...لا خفاء أن من معه أدني مسكه من العقل فضلا عمن إتصف بالعلم إن تدبر الأوصاف المسطرة فوقها التي يقوم أحدها مقام جميعها لا يقول بهدم الكنائس المذكورة ولا يفوه به،كما تقرر من أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح ولاسيما إذ بدت لذلك أمارات وقامت عليه دلالات تقض تحريم الخوض في ذلك ،كما هو المقرر في تغير المنكر إذ كان مؤديا إلى منكر أعظم منه،ولو كان المنكر الذي أريد تغيره مجمعا عليه .وأي مفسدة أعظم مما يثير الهرج ويحدث الفتن المؤدية لقتل النفوس وسلب الأموال واشتعال النار الحرب بين الخلق في سائر الأفاق،إذ مثل هذا إذا تسومح فيه وحكم به في موضع لا ينفك في تطرقه منه إلى غيره من سائر البلاد.لما تحقق من كون أهل الشر والفساد يتعلقون بأدنى شيء من الأسباب الموصلة إلى أغراضهم الفاسدة وإن كانت على غير وجه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،فكيف بما يراد بناؤه على أصل ديني ولاسيما بين القلوب المشحونة بالضغائن حتى بين العلماء المتعاطين للتكلم في ذلك؟ إذ لأمتراء في عدم اتفاقهم،واختلافهم آيل إلى التعرض للأخذ في أعراض بعضهم بعضا والغيبة والتكذيب حسبما يقتضيه الاختلاف والجدال »[55].

وبعد استعراضنا لأهم الأجوبة والردود على القضية التي رفعها الإمام العصنوني، وانتقل الإمام المغيلي من أجل الدفاع عنها والرغبة في الحصول

على تأييد من علماء فاس وتلمسان وتونس، إلا إنه في الأخير خابت أماله في علماء فاس عندما كان يعتقد أن القضية ستحسم لصالحه،وتم إخراج القضية من سياقها الفقهي والاجتماعي إلى سياق سياسي ،وصور للسلطان المغربي أن المغيلي يخفي طموحات سياسية من وراء ذلك ،وهذا ما جعله يتألم على الحال الذي آلت إليها الأمة الإسلامية،إلا إنه إستطاع أن يحصل على تأيد بعض الفقهاء الذين ناصروه وأكدوا على ضرورة هدم بيع وكنائس اليهود استنادا إلى الشريعة الإسلامية. وفي الأخير يمكن أن نختم القضية بما أورده **سراج الطرطوشي حول القضية**:

« فأما الكنائس فأمر أمير المؤمنين "عمر بن الخطاب" -رضي الله عنه- أن تهدم كل كنيسة لم تكن قبل الإسلام ،ومنع أن تحدث كنيسة،و أمر أن لا يظهر صليب خارج من كنيسة إلا كسر على رأس صاحبه.وكان عروة بن محمد يهدمها.وهذا مذهب علماء المسلمين أجمعين.وشدد في ذلك عمر بن عبد العزيز، وأمر أن لا يترك في دار الإسلام بيعة ولا كنيسة بحال قديمة ولا حادثة، وهكذا قال الحسن البصري من السنة أن تهدم الكنائس التي في الأمصار القديمة والحادثة،ويمنع من بناء ما خرب »[56].

9- رحلة الإمام المغيلي إلى السودان الغربي:

بعد أحداث توات وتمنطيط،عزم الإمام المغيلي وأنصاره على مواجهة بني وطاس بالمغرب الأقصى الذين كانوا يمالئون اليهود ويستخدمونهم في مناصب عالية بجهات كثيرة في بلاد المغرب الأقصى،ولكن قوات الطرفين لم تكن متكافئة ،لأن قوات السلطان أحمد بن يحي بن عمران كانت أكثر عددا وعدة،فتفرق أنصار المغيلي ،وعادوا أدراجهم إلى ديارهم[57].

أما الإمام المغيلي فتوجه إلى بلاد "الأهير" شمال نيجيريا ومنها توجه إلى بلاد الهوسا، ثم استقر بمدينة تكدا: « وإجتمع بصاحبها وإقراء أهلها وانتفعوا به »[58]،والتقى خلال رحلته إلى تكداء الفقيه محمد بن أبي التازختي، والفقيه العاقب إبن عبد الله الأنصمنيالمسوفي[359]،والفقيه الشيخ عمر الكنتي، الذي صار تلميذه ومريده وخلفه في الطريقة القادرية بغرب إفريقيا .وبنى في مدينة أغادس مسجدا، كما صار مستشارا سياسيا وفقيها لأميرها[60].

ومن تكدا انتقل الإمام المغيلي إلى كانو، ثم إلى كاتسينا،واستقر هناك بعض الوقت تزوج. وأنجب واتصل بأميرها عبد الله بن محمد بن يعقوب الذي طلب منه أن يكتب له: جملة مختصرة في ما يجوز للحكام في ردع الناس عن الحرام.فأجابه لرغبته وكتب له تلك الرسالة وشرح له فيها كيف يمكن أن يحكم بلاده وشعبه ورعيته وفق الشريعة الإسلامية،وأن يقاوم العادات الوثنية[561].

وقد اتضح من خلال ما كتبه الإمام المغيلي في هذه الرسالة أنه على إطلاع واسع بأوضاع السودان الغربي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية،وبسيرة سلوك أمرائه وسلاطينه وعادات سكانه،كما اتضح أنه كان شديد الحرص على أن يسود الشرع الإسلامي في هذه البلدان،وشعوبها ،وحكامها،ولأمرائها،قولا وعملا[62].

فقد أعطى المغيلي في رسائله إلى أمراء السودان بيانا ثانيا وتصورا واضحا للمفاهيم التي يجب أن يلتزم بها الحكام والمحكومون من وجوب استشعار أن الإمارة خلافة من الله ونيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوب إحسان النية فيها،وما يوجب على الأمير في خاصة نفسه ومجلسه وبطانته وترتيب مملكته[63].

وبعد إقامة طويلة في بلاد الهوسا انتقل المغيلي إلى بلاد التكرور في فولتا العليا شمال السنغال،غرب بلاد غانا القديمة،والتحق بمدينة غاو عاصمة مملكة سنغاي،والتقى بأميرها الأسقيا محمد الكبير الذي حكم مملكة سنغاي بين 1493م و1528م[64].

وقد نصح الإمام المغيليالأسقيا "محمد الكبير" بالحكم بمقتضى الشريعة الإسلامية والتزام الجادة الإسلامية في حكمه فأكرمه الأسقيا وقربه وجعله مستشاره ووجه له أسئلة فقهية بغية الإجابة عنها وفق الوجهة الشرعية في الإسلام،وأن نصائحه للأسقيا محمد وصلتنا وهي على شكل أجوبة لأسئلة طرحها عليه الأسقيا تتعلق بانشغالاته السياسية وقضايا تنظيم الإمارة وأحوال الرعية. ومما جاء في مضمون الأجوبة السبعة ما يلي:

1- إن السلطان راع لا مالك.
2- إبعاد علماء السوء عن السلطان ومصالح الناس.
3- تقريب أهل الذكر واستشارتهم.
4- وجوب من تجب مجاهدتهم.
5- اتخاذ المحتسب وبيت المال.
6- وجوب محاربة العصاة لأحكام الله.
7- محاربة المفسدين ومدعي السحر[65].

وعلى ضوء هذه الأجوبة نستخلص أن الإمام المغيلي اجتهد في بحث مسائل السياسة الشرعية وإجاد حلول للقضايا الشائكة ،وخاصة تلك التي كانت تتميز بها الممالك الإفريقية ،وإن فتاويه للأسقيا تعد بمثابة قانون شرعي يجمع المسائل التي تنظم الدولة وأحوال المجتمع ،وقد أخذ بها الأسقيا وطبقها في مملكته. كما أخذ أمير كانوا بنصائح الإمام المغيلي .وعليه فإن أفكار ونظريات

المغيلي السياسية أخذت طريقا للتجسيد في بلاد السودان الغربي،وبفضل واقعية هذه الأفكار وتلاؤمها مع الخصوصيات الإفريقية صمدت تلك الأحكام الشرعية الصحيحة في مجابهة المستحدثات والعقائد الفاسدة ،وأعطت لإفريقيا جنوب الصحراء الأبعاد الإسلامية السياسية الأصيلة والقويمة[66].

و تعتبر أسئلة الأسقيا وأجوبة الإمام المغيلي وثيقة فريدة وهامة في تاريخ السودان الغربي خلال حكم الأسقيا. وتتمثل أهميتها في أنها تلقي بعض الأضواء على بعض الأوضاع الاجتماعية والسياسية لدولة سنغاي أثناء عهد الأسقيا،وتكمن تلك الأهمية خاصة في أن الأسقيا محمد الكبير تبدو عليه الصراحة في بسط عدد من المواضيع الاجتماعية والسياسية التي كانت تشغل باله ليعرفها المغيلي ويحاول الإجابة عنها حسب مفاهيم الإسلام.أما الإمام المغيلي فقد بدأ عليه في أجوبته أنه كان على إطلاع واسع بأوضاع السودانيين كما هي، ولذا فقد تضمنت إجابته أشياء جديدة –أحيانا- لم يتطرق إليها السلطان الأسقيا محمد الكبير في أسئلته[67].

وهكذا يتضح لدينا أن الأحكام الشرعية التي أصدرها الإمام المغيلي نابعة من المصادر الأصيلة،ومن فكر عالم متبحر وخبير بالشؤون الإفريقية. وهي بذلك تتسم بالجدية والعمق،ومبدأ الاجتهاد الواضح عليها،وقد راعت فتاوى الإمام المغيلي أوضاع وظروف الناس في تلك الفترة،مما جعل كتابات المغيلي تتبوأ أهمية بالغة كونها خاضت في صميم الشأن السياسي والاجتماعي للسودان الغربي.وهي إلى جانب المساهمات الضحلة مادة ثرية تكشف النظريات والآليات التي تعتمد في فهم سياسات الدول الإفريقية وترشيد نظام الحكم بها،ولهذا التفتت مؤخرا مراكز الأبحاث والدراسات الإستراتيجية إلى إعادة قراءة النظم والسياسات التي كانت تسير إفريقيا على عهد الدويلات الإسلامية, من أجل فهم سياساتها الحاضرة وفض نزاعاتها الحادة[68]. وهكذا استطاع فكر المغيلي التأثير على الناس في السودان الغربي. ويرجح أن تاريخ تأليفه لهذه الوثيقة كان سنة 1502-1503م[69].

لم يستقر المغيلي طويلا في غاو،إذ سرعان ما عاجلته الأخبار بأن احد أولاده قد قتل على يد اليهود في توات الذي سبق أن دخل معهم في صراع محتدم[70].

وتجدر الإشارة إلى أن الإمام المغيلي قد طلب من الأسقيا محمد الكبير بإلقاء القبض على أفراد الجالية التواتية في سنغاي لتورطهم في مقتل أبنه أثناء غيابه في رحلته إلى السودان، وجاءت هذه الجريمة النكراء من تحريض يهود توات الذين أرادوا الانتقام من الإمام المغيلي نتيجة لتحامله عليهم –حسبهم- ،وتحريضه على هدم بيعهم كذلك،وكادالأسقيا يلبي طلب الإمام المغيلي غير أن

القاضي السوداني محمود كعت قد تدخل واحتج على ذلك،وعندما أطلق سراحهم،غضب الإمام المغيلي،وقفل راجعا إلى توات[371]. ليواصل حربه ضد اليهود وأعوانهم ومؤيديهم من التواتيين. وقد استقر به المقام بتوات وظل في صراعه وتحديه لهم إلى غاية التحاقه بالرفيق الأعلى عن عمر ناهز الست وسبعون سنة وذلك عام 1503م[72]

وقد خلف المغيلي وراءه تلاميذ يعدون بالآلف في غرب إفريقيا وما يزالون إلى اليوم يدينون له بالولاء الفكري والأدبي ،ويعترفون بفضله على مجتمعاتهم السودانية الإسلامية،وكتب كثيرون عنه وعن سيرته الشخصية والاجتماعية،والثقافية ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- أحمد بابا التمبكتي.
- ابن مريم المليتي.
- الزركلي.
- بروكلمان.
- عبد القادر زبادية[73].
- المقري وغيرهم .

وعدوه من كبار المصلحين ببلاد السودان الغربي وإفريقيا الغربية القرنين الخامس والسادس عشر ميلادي، مما فع بالكثير من تلاميذه إلى الحفاظ عن تراثه العلمي والأدبي وإلى نقل أفكاره وذلك عن طريق:

1- تدوين مخطوطاته التي تركها.
2- جمع أفكاره ونشرها في شكل كتيبات.
3- إعداد دراسات أكاديمية حول هذه الأفكار لبقائها والسماح لمن لم يره بالإطلاع عليها.
4- استغلال نظراته وأفكاره حول تنظيم الإمارة والملك في هذه الإمارات والتي جاءت بعدها.
5- ترسيخ النظرية المغيلية وتطبيقها على المجتمع وفقا للشريعة الإسلامية[74].

ولا يزال الكثير من حياة الإمام المغيلي غامضا لم نتوصل إليه ونستجليه ونستفيد منه، وهذا ربما عائد لعدة أسباب أوردها الأستاذ مبروك مقدم في مؤلفه حول حياة الإمام المغيلي وهي:

1- احتفاظ البعض بمخطوطات الإمام المغيلي معتبرا ذلك حفاظا عليها مع عدم توفر شروط الحفظ العلمية مما يؤدي إلى إتلافها وضياعها.
2- اعتماد العديد من أصحاب الظاهرة الكلامية على الكتابات الفرنسية وخاصة (الجبي مارتن) و(كوتي)، و(يكوف) اليهودي.في حين أن هؤلاء لم يكونوا نزهاء

عند تطرقهم لحياة الإمام المغيلي ولم ينظروا إليه على أنه مصلح وعالم وصاحب دعوة بل ،نظروا إليه على أنه ثائر على مجتمعه. ويركزون على معارضيه في تمنطيط[75].

إن الجهود التي أضافها المغيلي من الناحية الثقافية والسياسية والإدارية والقانونية ساهمت في :

1- إثراء المكتبة المغاربية والإفريقية بمجموعة من المخطوطات القيمة، والتي تتسم بالتجارب الميدانية.

2- تكوين ثلاثة أجيال بقيت لما بعده محفوظة لدى:

- طلابه وجلسائه في كل من مملكة الهوسا وباقي الإمارات الأخرى.
- لدى الدارسين على طلابه الذين نقلوا أفكاره عن طريق تلاميذه والمتمدرسين عليهم.
- الدارسين على طلاب طلابه. وهكذا وصل مد فكره وأرائه انطلاقا من القرن الخامس عشر ميلادي إلى بداية الألفية الثالثة، حيث لازالت مدينة كانو النيجيرية تعيش على أفكاره لحد اليوم[76].

يمكننا القول في الأخير أن الإمام المغيلي امتاز بالعلم الغزير والمشاركة في جميع أصناف العلوم .فهو يجمع إلى الإحاطة التامة بالفقه المالكي علوم المنطق.زد على ذلك أن الرجل كان من شيوخ الطريقة القادرية المبرزين.إن استقراره في حواضر السودان الغربي أثمر إنتاجا فكريا وعطاء تربويا يبعث على الانبهار والدهشة .إذ لم يبقى عالم ولا فقيه ولا صوفي ولاحاكم إلا غرف من معين هذا الرجل في القرن العاشر الهجري[77].

كما يمكننا أن نستشف من هذه الورقة مدى الجهود التي بذلها الإمام في سبيل إصلاح المجتمعات التي نخرها الفساد وخاصة المجتمع التواتي بعد أن تغلغل اليهود وتحكموا في زمام الحياة الاقتصادية وتعداه الى التأثير على الحياة الاجتماعية والسياسية،ناهيك عن طابع المواجهة التي اتبعها الرجل بعد نفاذ الحلول السلمية أمام اليهود والتي كلفته في الأخير فلذة كبده،ضف الى ذلك هشاشة الأوضاع السياسية في المنطقة عموما وتوات خصوصا، كما لم يقتصر مجال دعوة الأمام على توات بل تعداه الى حواضر السودان الغربي وكان له دور في إعطاء النصائح والتوجيهات لحكام مملكة سنغاي تهدف الى إرساء قواعد على أسس الشريعة الإسلامية تكون كضوابط تقيد العلاقة بين السلطة الحاكمة والرعية.

(*) **عبد الكامل عطية** attia-abdelkamel@univ-eloued.dz

[1] مقدم مبروك: الغمام محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني إسهاماته في نشر الثقافة الإسلامية بإفريقيا الغربية الغربية في القرن 19 و15 م،دار الغرب للنشر والتوزيع،الجزائر،ب ت،ص 25.
[2] مغيلة :قبيلة بربرية تقطن ضواحي تلمسان و الآن دائرة وبلدية تابعة لولاية تيارت.
[3] نفسه،ص25.
[4] نفسه.
[5] حاج أحمد نور الدين:المنهج الدعوي للإمام المغيلي،رسالة ماجستير(غير منشورة) جامعة الحاج لخضر ،باتنة،2011،ص26.
[6] مقدم مبروك:المرجع السابق،ص26.
[7] يحي بوعزيز:تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية،دارهومة للطباعة والنشرو التوزيع،الجزائر،2009 ،ص ص 63-64.
[8] مقدم مبروك:المرجع السابق،ص27.
[9] أحمد بابا:نيلالإبتهاج بتطريز الديباج،ج 1و2،ط1،إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة،كلية الدعوة الإسلامية ،طرابلس،ليبيا،1989م،ص576.
[10] مقدم مبروك:المرجع السابق،ص30.
[11] أبو بكر إسماعيل ميقا: الحركة العلمية والثقافية والإصلاحية في السودان الغربي ،ط1،مكتبة التوبة،المملكة السعودية،1997م ص 102.
[12] احمد بابا:النيل،ص578.
[13] مطير سعد غيث أحمد: الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السوداني الغربي، دار المدار الإسلامي،ط01، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2005م،ص267.
[14] عادل نويهض:معجم أعلام الجزائر،ط2، مؤسسة نويهض الثقافية،لبنان،1980،ص345.
[15] مطير سعد غيث : المرجع السابق، ص ص267-268.
[16] عادل نويهض: المرجع السابق، ص 290.
[17] نفسه،ص57.
[18] نفسه،ص 345.
[19] نفسه،ص 82.
[20] نفسه،ص 64.
[21] نفسه،ص 85.
[22] أحمد بابا: المرجع السابق، ص ص 577-578.
[23] محمد بن مريم التلمساني:البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان،منشورات السهل، دت،الجزائر،ص274.
[24] أحمد بابا: المرجع السابق، ص ص 577-578.

[25]يحي بوعزيز:تاريخ إفريقيا الغربية الإسلامية،المرجع السابق،ص 77.
[26]نفسه.
[27]جميلة محمد التكتيك:مملكةسنغاي في عهد الأسقياء محمد الكبير 1493-1528،منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية،ليبيا،د ت،ص 185.
[28]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 64.
[29]نفسه.
[30]نفسه،ص 66.
[31]عبد الله مقلاتي: ورموم محفوظ، دور منطقة توات الجزائرية في نشر الإسلام والثقافة العربية بإفريقيا الغربية،ط01، الشروق الجزار، 2009،ص ص 70-71.
[32]نفسه.
[33]حاج أحمد نور الدين: المرجع السابق،ص37.
[34]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 66 .
[35]نفسه،ص 67.
[36]نفسه.
[37]نفسه.
[38]عائشة بوشفيق:الدور الفكري للمغيلي بتوات والسودان الغربي،رسالة ماجستير (غير منشورة)،جامعة تلمسان،2011،الجزائر،ص ص97-98.
[39]نفسه،ص 98.
[40]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 69.
[41]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 70.
[42]عائشة بوشفيق: المرجع السابق،ص 100.
[43]نفسه.
[44] أبي العباس الونشريسي : المعيار المعرب،ج2، اشراف محمد حجي،وزارة الأوقاف والشؤون ال سلامية،المغرب، 1981 ،ص216.
[45]مقدم مبروك: المرجع السابق، ص29.
[46]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 71.
[47]نفسه.
[48]عبد الله مقلاتي ومحفوظ رموم :المرجع السابق،ص ص 84-85.
[49]الونشريسي :ج2،المصدر السابق، ص ص 214-215.
[50]نفسه،ص 225.
[51]نفسه،ص 232.
[52]نفسه،ص 236.
[53]نفسه،ص ص 252-253
[54]نفسه،ص ص 229.

[55]نفسه،ص ص 229-230.
[56]نفسه،ص ص 232-233.
[57]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 72.
[58]أحمد بابا:نيلالإبتهاج،المصدر السابق، ص577.
[59] السعدي عبد الرحمان:تاريخ السودان،الترجمة الفرنسية لهوداس،باريس،1981م ،ص39
[60]مطير سعد غيث:المرجع السابق،ص268
[61]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 73.
[62]نفسه،ص 73.
[63]حاج أحمد نور الدين: المرجع السابق،ص 52.
[64]يحي بوعزيز: المرجع السابق،ص 73.
[65]عبد الله مقلاتي ومحفوظ رموم :المرجع السابق،ص ص 126،128.
[66]نفسه،ص129.
[67] عبد القادر زبادية: الحضارة العربية والتأثير الأوربي في إفريقيا الغربية جنوب الصحراء المؤسسة الوطنية للكتاب،1989،ص 159.
[68]عبد الله مقلاتي ومحفوظ رموم :المرجع السابق،ص 130.
[69]جميلة محمد التكتيك:المرجع السابق،ص 186
[70]مطير سعد غيث:المرجع السابق،ص269.
[71]جميلة محمد التكتيك:المرجع السابق ،ص ص185-186.
[72]مطير سعد غيث:المرجع السابق،ص269.
[73]مقدم مبروك:المرجع السابق،ص31.
[74]نفسه.
[75]نفسه ،ص ص 31-32.
[76]نفسه،ص 32
[77]الطيب الوزاني: مقومات التفاعل الثقافي والحضاري بين دول غرب إفريقيا والمغرب الأقصى:أعمال ندوة التواصل:المرجع السابق، ص ص488-489.

الثعبان ودلالاته في المغرب القديم

The Snake and its Significances in the Ancient Maghreb

سليم سعيدي(*)

جامعة 8ماي 1945 قالمة salimsaidi215@gmail.com

تاريخ الاستلام: 03 /2020/10 تاريخ القبول:18 /2020/11

ملخص:

تتناول هذه الدراسة أهم الدلالات الرمزية التي يحملها الثعبان في بلاد المغرب القديم، والتطرق لأصولها المحلية والأجنبية، وما يلفت الانتباه هو تعدّد دلالات ورمزيات هذا الزاحف وتناقضها في نفس الوقت وفي مختلف الحضارات، إذ جمع ما بين الخير والشر والحياة والموت، إذ كان أحيانا بمثابة إلها مقدّسا، وأحيانا أخرى مرتبطا ببعض الألهة والأبطال الأسطوريين: كباس (Bès) وجلجامش وزيوس وأسكولابيوس (Asklépios) وهيجي (Hygie) وأشمون (Eshmun)...، كما كان رمزا للخلود والحماية والصحة والشفاء والخصوبة، ورمزا للخطيئة حسب الكتب السماوية، وقد خُلقت عدة أساطير حوله تدل على حجم الرهبة والخوف الذي بثّهما في الإنسان، ومازالت بعض المعتقدات المتعلقة بالثعبان لحد الآن في موروثنا الشعبي.

الكلمات الدالة: الثعبان؛ المغرب القديم؛ الشفاء، الخصوبة؛ الخلود.

Abstract:

The present study aims at sheding light on the most significant symbolic connotations releted to the snake and its local and foreign origins in the ancient Maghreb. What draw the attention is the variety connotations and symbols of this reptile and their contradiction at the same time in different civilizations. It conbines good and evil, life and death. It was considred like a sacred God, and sometimes was associated with some Gods and mythical heroes, such as Bass, Gilgamesh, Zeus, Asclepius

(*) المؤلف المرسل: سليم سعيدي: salimsaidi215@gmail.com

(Asklépios) and Ashmun. It was also a sign of immortality, protection, health, healing and fertility, and a symbol of sin according to the divine books, and many myths have been created around him. It indicates the amount of dread and fear that spread in man, and some beliefs related to the snake are still exist in our popular culture.

The Abstract: The Snake, Ancient Maghreb, fertility, healing, immortality.

1.مقدمة:

يُعتبر الثعبان من أهم رموز الخيال البشري، إذ تكشف لنا الميثولوجيات العالمية استمرارية الرمزية الثعبانية وتعدّدها، منذ العصور القديمة إلى غاية العصر الحديث وفي مختلف الحضارات[1]، ومن أهمّ ما يجدر ذكره هو تناقض دلالاته أحيانا حتى داخل الحضارة الواحدة، حيث يُمكن أن يرمز هذا الحيوان للقوى الشريرة والضارة من خداع وسحر وشؤم، كما يمكن أن يرمز للقوى الخيّرة والنافعة[2].

ويزخر تراث الشرق الأدنى القديم بالعديد من الملاحم والأساطير التي تتحدّث عن غرائب الثعابين وأخطارها المُحدّقة بالإنسان، ففي مصر الفرعونية يحتوي مجمع الآلهة فيها لأكثر من ثلاثين إلها مرتبطا بإحدى أنواع الثعابين خاصة الكبرى والمقرنة، كما قاموا بتحنيط الثعابين، حيث كان المصريون مفتونين بهذا الحيوان السري الذي يغيّر جلده كل سنة، فكثيرا ما برزت صور رؤوس الملوك وهي مزيّنة بالحيّات المقدّسة الكوبرا (Uraeus) التي أُعتبرت رمزا للانتصار على قوى الشر، والتي تحمي الملك من القوى المُؤذية المرئية والخفية ورفيقة الإله الشمسي رع[3].

وفي الحضارة السومرية ارتبطت ملحمة كلكامش برمزية الثعبان لمعالجة مشكلة الموت والبحث عن الخلود التي لازمت النفس البشرية بشكل دائم وعُولجت بشيء من الفلسفة والسحر الشاعري، وكان هذا الحيوان في المخيال السومري رمزا للشر والذكاء،[4] وفي بلاد آشور صُوّرت بعض

الآلهة وهي تخنق ثعابين بيديها كرمز لانتصارها على القوى المُؤذية، وتظهر تيامات في ملحمة نشأة الكون الكلدانية كمصدر للموت والخطيئة في شكل ثعبان ضخم[5]. ومن هنا نتساءل: ما هي أهم الدلالات التي يرمز لها الثعبان في منطقة المغرب القديم؟ وما هي أصولها؟ وما هي أهم الآلهة التي ارتبط بها؟

2.الثعبان حيوان مقدس:

تُعدّ الثعابين حيوانات مّقدّسة لدى الأفارقة القدامى أو على الأقل محلّ تبجيل منذ عصور ما قبل التاريخ كما تشير إلى ذلك بعض النقوش الصخرية لخوفهم من لدغاتها المميتة، على الرغم من أنّ تمثيلها على الصخور كان نادرا جدا مقارنة بباقي الحيوانات، ومن أمثلة ذلك نذكر موقع تيمسيت قرب غدامس جنوب غربي ليبيا، وكذلك في منطقة الجنوب الوهراني، وفي واد جرات بالصحراء الوسطى حيث صُوّرت أصلة (أفعى كبيرة) يرى لوكيلاك أنّها كانت محلّ عبادة، ونفس الأمر بالنسبة لموقع تي ياراغنين (Ti-Yaraghnin) بالطاسيلي الذي يُصوّر لنا أحد أنواع الثعابين الخرافية وتتميّز بقرنين مُقوّسين نحو الأمام **(انظر الشكل1)**[6].

وفضلا عن المصادر المادية تشير بعض المصادر الكتابية لكثرة الثعابين وتنوّعها وكبر حجمها في المغرب القديم[7]، وقد أعاب القدّيس كبريانوس على سكان قرطاج عبادتها خلال القرن الثالث للميلاد، لأنّها من العبادات الوثنية التي حرّمتها الديانة المسيحية، وهذا يؤكّد عبادة الأفارقة للثعابين، وخلال العصر القرن الرابع كان في تيبازة صنم يُجسّد ثعبانا برأس من ذهب كان يُقدّسه السكان فقامت قدّيسة تُدعى سالسا (SALSA)[8] برميه في البحر[9].



الشكل(1): ثعبان خرافي بالطاسيلي ناجر

D’Huy (J.), op.cit,p 95.

واستمرت عبادة الثعابين لدى الأفارقة طوال العصور القديمة وهذا ما تُؤكّده الأنصاب الإهدائية اللاتينية الكثيرة والمكرّسة لعبادة هذا الحيوان تحت اسم (Dracon) من نوميديا حتى موريطانيا، ومن أهمها نذكر: نوملولي، سيرتا، قيصرية، أكوا فلافيانا، كالما، مادور، عين قلعة جنوب تغنيكا، والموقع الأخير ليس بعيدا عن نهر مجردة حيث قتل القائد الروماني ريغولوس[10] وجنوده في هذا المكان ثعبانا ضخما في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد[11].

وتواصل تقديس الثعابين خلال العصور الوسطى أو على الأقل احترامها على الرغم من انتشار الإسلام الذي يُحرّم مثل هذه الطقوس الوثنية، وفي هذا يذكر البكري[12] رواية غريبة خلال القرن11 للميلاد، تتلخّص في أنّ سكان منطقة تكرور وهم زنوج بجنوب المغرب الأقصى كانوا يعبدون ثعبانا ضخما يضعون له جفان الطعام والشراب واللبن، وإذا أرادوا إخراجه من المغارة تكلّموا وصفّروا له كلاما وصفيرا خاصا فيخرج لهم، ويضيف لنا رواية أخرى أسطورية تتحدث عن دور الثعبان في اختيار

الحاكم ومدة حكمه.

3.الثعبان رمز الخصوبة والحماية:

يظهر الثعبان في الكثير من المشاهد مرتبطا ارتباطا وطيدا برمز من رموز الخصوبة أو بأحد الآلهة المانحة لها، ولا شك أنّ هذه الميزة تعتبر شكلا من أشكال البعث وتجدّد الحياة، لأنّ آلهة الخصوبة في معظمها تموت لتُبعث من جديد، حيث يرمز موتها للقحط ولفصول الجفاف، بينما يرمز بعثها عن فصل الربيع المثمر بما يحمله من نبات وثمار، ومن الرموز الدّالة على الخصوبة اقتران الثعبان بقرن الوفرة الرمز الدائم للخصب وتجّدد الحياة، كما كان هذا الزاحف بمثابة إله يحمي الحرث والنسل والمسؤول على النماء، وكان خروجه من باطن الأرض وهو نفس المكان الذي يخرج منه النبات المثمر ربّما حرّك خيال البشر ومن سبقوهم لربط الثعبان بالخصوبة التي كان مصدرها الأرض، إذ أنّه يخرج من حيث تخرج الخيرات[13].

ونلاحظ أنّ الثعابين في منطقة الصحراء قد رُسمت على الفن الصخري أحيانا بأشكال خرافية كأن تتّخذ رؤوس حيوانات أخرى كالخنازير أو الطيور، كما تتزيّن رؤوسها أحيانا بريش الطيور، ويفسّر جوليان دييه (Julien D’Huy) هذه المشاهد بأنّها تعبّر عن بدايات ممارسة الإنسان الزراعة والحاجة لتكاثر قطعان الماشية، أمّا الأفاعي القرناء فترمز في رأيه لمنابع الماء الدائمة الجريان التي كان السكان في أمسّ الحاجة إليها في عصر عرف بداية الجفاف الذي شهدته منطقة الصحراء على وجه الخصوص[14]. ويُعلّق هنري لوت على أحد صور الثعابين بموقع جبارين بأنّه يُجسّد صورة الإله على الأرض، وأنّه مُكلّف بمراقبة القطعان وضمان نمائها وسلامتها من الحيوانات المفترسة[15]، كما صُوّرت الثعابين على الفن الصخري بمنطقة قسنطينة مرتين فقط، واحدة بموقع الهرية وأخرى بموقع شعبة الحولسة، ويُفسّر لوفابفر تصويرها بالأسباب والسحرية[16]. ومن هنا يتضح لنا أن تصوير الثعبان على الفن الصخري كان لدلالات دينية بحتة بتقديسه كإله ينفع ويضر ويحمي ويمنح الخصوبة للبشر والحيوان والنبات.

وقد كانت الثعابين لدى البونيين رمزا للحماية وذات دلالة سحرية وتعويذية، ولهذا برزت على بعض اللقى البونية كالحلي والعملات

والشفرات والأنصاب، منها نصب عُثر عليه بتوفات[17] سوسة مُكرّس للإله بعل حمون يبدو فيها هذا الأخير جالسا على عرش ومُحاط بحيّتين مُقدّستين لحمايته[18]، وتُصوّر بعض العملات القرطاجية ثعبانا بستة خيوط أشعة تعلو حصانا واقفا[19]، كما برزت صور قرص مُجنّح وهو مؤطّر بحيتين مقدستين كرمز للإله المصري حورس الذي يحلّق في السماء، ومُثّلت صوره فوق أبواب المعابد والقصور المصرية والبونية من أجل منع دخول الأشرار والقوى المؤذية، ويُعتبر هذا الموضوع إحدى التأثيرات المصرية التي دخلت العالم البوني عبر المدن الفينيقية[20]. ويُصوّر أحد الأنصاب المكرّسة للإله ساتورن خلال العصر الروماني ثعبانا وهو يلتف حول مذبح ليتغذّى على القرابين الموضوعة فوقه كجن أرضي ليمنح الخيرات والبركة[21].

ويحتلّ الثعبان في التراث الشعبي للأفارقة من خلال بعض الأساطير مكانا بارزا، حيث يُعتبر هذا الحيوان عندهم كجنّ مكان (Genius loci)، أي جن حامي لكامل المنطقة خصوصا للمناطق الرطبة والعيون والحمامات، فقد كان لكل منبع مائي جن خاص به في شكل ثعبان ليكون بمثابة الحامي له وللبيت والأراضي الفلاحية، والشافي والضامن للخصوبة[22]، والحارس للكهوف والكنوز المطمورة، ولهذا وجب على السكان عدم قتل الثعابين المسالمة خاصة تلك التي تعيش داخل البيوت باعتبارها حيوانات مُقدّسة، لكن إذا كانت ثعابين سامّة فيجوز القضاء عليها لأنّها تُجسّد الأرواح الشريرة، ولا يستبعد كامبس (Camps) أنّ تعود أصول هذه المعتقدات لعصور ما قبل التاريخ.[23] وجاءت رمزية الحماية من كون الثعابين تتغذّى عن القوارض في الحقول ومخازن الغلال وحول المنزل، وبالتالي تحميها من هذه الحيوانات والحشرات المفسدة.[24]

ويبدو أنّ هذه المعتقدات لم تختف نهائيا من عادات وتقاليد سكان المنطقة حاليا، إذ بقيت مُترسّبة في أعماق الوعي الجمعي لسكان المنطقة، من ذلك أنّ لها رمزية مرتبطة بالانبعاث والقوّة التخصيبية والضامنة لاستمرارية النسل، حيث تقصُد النساء العاقرات بعد منتصف الليل بعض الزوايا وتتوسلن للولي داخل القاعة الوسطى للزاوية أو إحدى ملحقاتها ويقمن بلمس الثعبان الموجود في الداخل واستعطافه بعبارات التوسّل اعتقادا أنّه جن سيد وحارس للأماكن خاصة المقدّسة منها، أمّا النساء في منطقة سيدي بو عبد الله فينمن على التراب قرب أحد المزارات أو الزوايا ويضعن

حزامهن داخله ويعدن في الليل وكلّهن أمل في رؤية الثعبان الخيّر من أجل نيل البركة والحماية والسعادة وأن يُرزقن بأولاد صالحين أو أن يشفين من الأمراض[25].

4.الثعبان رمز للصحة والشفاء:

على الرغم من كون الثعابين حيوانات مؤذية ومخيفة، فقد نظرت إليها الشعوب القديمة نظرة خيرة، لأنّ الثعبان يُعرف عنه بأنّه مصدر السم والترياق في آن واحد، أي أنّه مصدر الداء والدواء، فكما له القدرة على النفع له القدرة على الضرر، والترياق يوحي بقدرته على تحقيق الشفاء[26] وتجديد الحياة ومعتقدين أنّ الثعابين تجدّد شبابها ولا تموت أبدا، وذلك بفضل قدرتها على تغيير جلدها في مواسم معينة وتمتّعت بالخلود مقابل تم حرمان الإنسان منها[27].

ومن الممكن أن يكون سبب ارتباط الثعبان بالعلاج والتجدّد إلى اعتقادهم بأنّه يعرف سر النباتات المانحة للحياة والمعرفة والخلود، في الوقت الذي يُعتمد فيه العلاج على مهارة الطبيب في معرفة خواص وأسرار الأعشاب مصدر الدواء، ومن هنا كانت معرفة الثعبان لسر نبتة الحياة يجعله متصلا بالعلاج، وهذا ما تشير إليه ملحمة جلجامش – كما سبق ذكره - والكتب المقدّسة التي تتحدّث عن قصة الخطيئة ودور الثعبان فيها[28].

ومن هنا كان الثعبان في المعتقدات الإغريقية والرومانية الرفيق المعتاد لإله الطب الإغريقي أسكليبيوس (Asklépios) وابنته هيجي (Hygie) ربة الصحة[29] ورمزا لأسكولاب (Esculape)[30] إله الطب عند الرومان[31]، ولهذا لا نستغرب أن نراه كثيرا منقوشا في المواقع القريبة من الحمامات ومنابع المياه بشكل عام، لارتباط الماء بالعلاج والاستشفاء، ولأنّ الماء كذلك كان من الأشياء المُقدّسة لدى أغلب الشعوب القديمة[32].

وتجدر الإشارة هنا، أنّ عبادة الإله أسكولاب قد انتشرت وزادت شعبيتها في مختلف أنحاء الإمبراطورية ومنها منطقة المغرب القديم بفضل الجيش ومختلف موظفي الإدارة والبرجوازية الإدارية وكذلك رجال الدين، وهذا ما تدلّ عليه الكثير من النقوش اللاتينية الإهدائية والتماثيل التي تجسّده خصوصا في المدن الحضرية الكبرى والقديمة التي مسّتها مظاهر الرومنة كالحمامات ومنها: قرطاج، تفاست، كالما، مادور، أويا، ولبدة الكبرى...[33].

وقد ربط الفينيقيون والبونيون الثعابين ببعض الآلهة الخيّرة منها الإله شدرافا الذي عُبد على الساحل السوري الفلسطيني منذ الألف الأولى قبل الميلاد، كما انتشرت عبادته في العالم البوني وكان بمثابة إله الخصب والشفاء وحامي الإنسان من خطر الحيوانات المفترسة والسّامة كالأسود والعقارب[34]. غير أنّ الإله أشمون كان أكثر إله فينيقيا وبونيا مرتبطا بالثعبان، وكان أيضا بمثابة الإله الشافي والحامي والمسعف لدى الفينيقيين والبونيين، وهو يُماثل الإلهين الإغريقي أسكليبيوس والروماني أسكولاب في الوظيفة، فقد عُثر على أكثر من سبعمائة كلمة قرطاجية مركّبة تضمّ اسم الإله أشمون، كما اكتشفت ستة نقوش بونية تذكر معابده في منطقة المغرب القديم، وهذا يشير إلى مدى اتساع عبادة هذا الإله.[35]

فهل يمكن اعتبار هذا التشابه بين الإلهين الإغريقي أسكليبيوس والفينيقي البوني أشمون في الوظيفة تأثّر الثاني بالأول؟

يمكن القول أنّه بعد العثور على تماثيل مصنوعة من العاج ونقوش تُصوّر الإله المصري باس (Bès) حاملا ثعبانا في كل يد من يديه في فينيقيا، ونقوش أخرى له بقرطاج، أي تشير للإله باس كإله للشفاء في مصر وفينيقيا وقرطاج، فمن هنا يُمكن الجزم بأنّ أشمون في وظيفته كإله للشفاء لم يكن متأثّرا بالمعتقدات الإغريقية أو الرومانية[36]، على الرغم من انتشار عبادة الإله أسكولاب في المغرب القديم خلال العصرين البوني والروماني، وبالتالي نستخلص أنّ الإله أشمون هو إحدى التأثيرات الحضارية المصرية على الفينيقيين والبونيين، بعد أنّ ماثلوه بالإله المصري باس.

ويبدو أنّ عبادة الإله أشمون كإله للشفاء في المغرب القديم، قد استمرّت خلال العصر الروماني، فمع بداية القرن الثالث للميلاد أصدر الإمبراطور الروماني سبتيموس سيفيروس (193- 211 م) - ذو الأصول الأفريقية - قطعة نقدية بمدينة قرطاج صوّر على أحد وجهيها صورة الإله الفينيقي البوني أشمون الذي ظهر فيها بملامح شابّ غير ملتح، ويحمل في يده اليمنى عصا يتّكئ عليها ويلتفّ حولها ثعبان، ويحمل بيده اليسرى فأسا، كما يلتفّ على قدميه ثعبانان لهما قرون، فارتباط الثعابين مع الإله أشمون يؤكدّ على طبيعته كإله للصحة والشفاء(**انظر الشكل2**)[37]. ولا نعرف إذا ما كان هذا الإمبراطور قد تبنّى عبادة هذا الإله بحكم أصوله الإفريقية أم أنّه

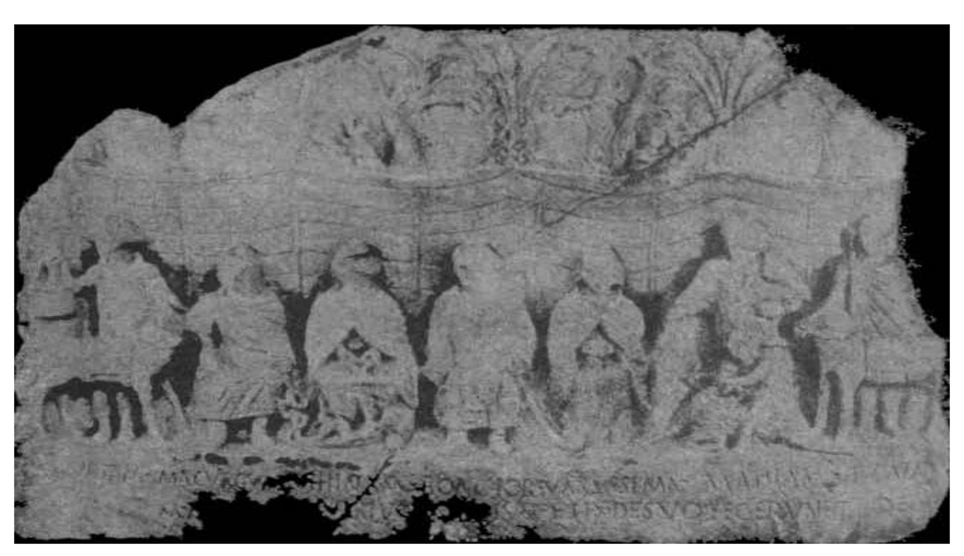
حافظ فقط على معتقدات سكان قرطاج ذات الأصول البونية. لكن هل كان للأفارقة إله للصحة والشفاء خاص بهم؟



الشكل(1): الإله أشمون على عملة سبتيموس سيفيروس

- Babelon (E.),op.cit, p232.

تشير نقيشة "الآلهة السبعة" التي عُثر عليها في مدينة باجة التونسية إلى ارتباط الثعبان بالآلهة المحلية وهذا من خلال الإله ماكوركوم (Macurgum) [38] الذي يبدو جالسا ويتكئ على عصا يحملها بيده اليسرى ويلتفّ حولها ثعبان على غرار الإله الروماني أسكولاب، ومن الممكن أن يكون هو الاسم الإفريقي للإله الفينيقي البوني أشمون، وبالقرب منه نرى صورة الإلهة فيهينام (Vihinam) ربة الخصوبة[39]. **(انظر الشكل3)**



الشكل (3): نقيشة الآلهة السبعة

Camps (G.), op.cit, p137.

وترى نصيرة بن صديق[40] في تجاور الإله ماكوركوم بالإلهة فينيهيام في نقيشة "الآلهة السبعة" والتي سبق ذكرها، هو تجاور لإله الشفاء بإلهة الخصوبة، التي يُمكن أن تكون المثيل الأفريقي للثنائي الإغريقي- الروماني أسكولاب وهيجي، وبالتّالي نؤكّد على وجود إله محلّي للصحة والشفاء لدى الأفارقة القدامى، وهذا ما ساعد وساهم في انتشار عبادة الإله أسكولاب في المغرب القديم خلال العصر الروماني بشكل كبير، ولا نستبعد أن يكون هناك دمج بين الإلهين الروماني والإفريقي. ويُشير الباحث المغربي عبد العزيز بلفايدة[41] إلى قصة قبائلية حديثة تروي أنّ هناك جن اسمه ماكور (Maqur) أي (الكبير) يرتبط بمنبع يجري منه الماء، علما أنّ الكثير كان يقصد هذه العيون من أجل الاستشفاء، فمن الممكن أن يكون قد بقي هذا الإله أو الجن حاضرا في المخيلة الشعبية حتى الفترة الحديثة دون أن يختفي.

5.الثعبان رمز جنائزي وجهنمي:

تعتقد الكثير من الشعوب القديمة أنّ الثعبان هو إحدى الصور التي تتقمّصها أرواح الموتى، حيث كانت روح الميت تستمر في البقاء في صورتها الجديدة في هيئة هذا الحيوان الذي يعبّر عن تجدّد حياة الميت، واعتقدوا أنّ الثعابين تجدّد شبابها ولا تموت أبدا، وذلك بفضل مقدرتها على

تغيير جلدها في مواسم معينة، وبالتالي تتمتّع بالخلود بالمقابل حُرم البشر من هذه الميزة. وكان للبيئة التي يعيش فيها الثعبان أثر كبير في بناء بعض الأفكار عنه، فخروج الثعبان من الشقوق والتجاويف الأرضية ومن داخل القبور أو اتّخاذه كسكن له، قد أوحى للقدامى بأنّ روح الميت قد تقمّصت شكل الثعبان، وخرجت من قبرها، ويوحي تغيير الجلد بأنّه يعرف سر تجدّد الحياة[42].

واعتبر البونيون أنّ هذا الزاحف له دلالة جهنمية ورمزا للخلود، ولهذا فقد جسّدوه على بعض اللقى المادية كفصوص الخواتم والجعارين وشفرات الحلاقة بقرطاج، ومن أهمّ تلك اللقى نشير لفص خاتم له دلالة أخروية عُثر عليه داخل أحد قبور سانت مونيك بقرطاج يعود للقرن الثالث قبل الميلاد، ويُصوّر ثعبانا أمام سيّدة جالسة على عرش وترفع يدها[43] اليسرى نحو الأعلى في وضعية تعبّدية أمام علامة الربة تانيت، ومن المُمكن أن تكون تلك السيّدة هي ربة حامية ومُنقذة للموتى، وبالتالي فهي الربة تانيت، وقد تكون الربة المصرية إيزيس أو الربة الفينيقية البونية عشتارت للدلالة للحياة السعيدة في العالم الآخر، فهذه الربات الثلاث كنّ مقدّسات في العالم البوني، خصوصا خلال المرحلة المتأخّرة حتى يضمنّ للميّت الحماية والسلام في رحلته نحو العالم الآخر[44].

كما عُثر على أنصاب بونية تبدو عليها تأثيرات مصرية واضحة تتمثّل في تصوير الحيّة المقدّسة وهي مُجنّحة من أجل حماية الميت من كل شرّ ومن كلّ القوى المؤذية سواء كانت مرئية أو خفية، وتكون أحيانا مرتبطة بالقرص الشمسي كشعار الانتصار على قوى الشرّ وكطلسم للخلود والبعث من جديد[45]. ولهذا كان الغاليون يضعون مع الموتى بيض الثعابين معتقدين أنّ ذلك يحمي أرواح الموتى، ونفس الشيء مع تصوير الثعبان بشكل لولبي الذي يُعبّر كذلك عن القوّة الحيوية التي تخرج من الأعماق والتي يبحث عنها بنفسه[46].

كما أُكتشفت شفرة حلاقة بأحد قبور أرض الخرايب بتونس تحمل على وجهها صورة شيخ ملتحي يمشي ويحمل في يده اليسرى ثعبانا، من المُمكن أن يكون صورة الإله بعل حمون، لاسيما أنّ هذا الأخير يُصوّر أحيانا بلحية كثّة[47]، كما تُعتبر الثعابين صفات للمعبودة الجهنمية القادمة

أيضا من منطقة إلوسيس (Eleusis) في بلاد الإغريق حيث تجرّ الثعابين عربة الربة الإغريقية ديميتير التي انتشرت عبادتها في قرطاج منذ أواخر القرن الرابع قبل الميلاد[48].

أمّا الأفارقة فقد اعتقدوا أنّ للثعبان نفس الرمزية والدلالة المعروفة لدى البونيين لهذا كثيرا ما تُنقش أو تُرسم صُوره على جدران بعض القبور الميقاليتية كحوانيت بني يسلا ولطرش وسيدي زيد قرب زغوان، وربطوها بالآلهة الجهنّمية والصحيّة، حتى يحمي الميّت في قبره، كما كان شعارا للخلود والتجدّد ورمزا للحياة فضلا عن دلالاته التعويذية[49]. كما رافق الثعبان الإله ساتورن على بعض الأنصاب ورأسه مغطّى كرمز للزمن اللامتناهي، وصُوّر أحيانا ملتفّا حول نفسه وهو يعضّ ذيله للدلالة للخلود والحكمة والدائرة السحرية[50]، وبقيت صور الثعابين حاضرة لحد اليوم في الأرياف المغاربية من خلال الوشم والحلي وعلى الزرابي.

6.الخاتمة: بعد أن درسنا الدلالات التي يحملها الثعبان في المغرب القديم يمكن أن نستخلص النقاط الآتية:

- يعتبر الثعبان من أكثر الحيوانات التي تحمل دلالات رمزية متعددة ومتناقضة في نفس الوقت، جمعت ما بين الخير والشر ويمكن تفسير هذا بتعدد أنواع الثعابين: الكبيرة والصغيرة، السامة والمسالمة.

- كان الثعبان من الحيوانات التي قدّستها الشعوب القديمة بما فيها سكان المغرب القديم أو على الأقل بجّلته وهذا خوفا من لدغاته القاتلة، فقد جعلوا منه إلها معبودا يمنح الحماية والرخاء والبركة وخصوبة الأراضي وقطعان المواشي.

- كما كان الثعبان مانحا للصحة والشفاء، ولهذا كان مرافقا لبعض الآلهة خصوصا الإله الفينيقي البوني أشمون، ونظيره الروماني أسكولاب وهم يحملون ثعبانا أو هو يلتفّ على عصا يحملها الإله، علما أنّ هذين الإلهين قد عبدا في المغرب القديم، فضلا عن الإله الإفريقي ماكوركوم الذي صُوّر على نصب الآلهة السبعة.

- كما ارتبط الثعبان بالعالم السفلي بحيث كان يرمز لروح الميت والتجدد والخلود سواء للبونيين أو الأفارقة أو الرومان، وهذا لتغيير جلده بشكل

دوري.

ونشير في الأخير أن عبادة الثعبان قد استمرت طيلة العصور القديمة والوسطى ولم تتمكّن الديانتان المسيحية والإسلام من القضاء عليها باعتبارها عبادات وثنية، ومازالت بعضا من هذه المعتقدات موجودة لحد الآن في بعض الأرياف المغاربية.

7.قائمة المصادر والمراجع:

- المصادر باللغة العربية:

- أوفيد (بوليوس)، مسخ الكائنات، ترجمة: عكاشة ثروت، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة: عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001.

- المصادر باللغة الفرنسية:

- Strabon, Géographie, éditions traduit par Tardieu Amédée, Paris: L. Hachette, (S.D).

- المراجع باللغة العربية:

- أوسوس محمد، دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007.
- البكري أبو عبيد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة،(د.ت).
- بلال موسى بلال العلمي، قصة الرمز الديني، منشورات مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة،2012.
- بورنية الشاذلي وطاهر محمد، قرطاج البونية تاريخ وحضارة، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.
- سيرنج فيليب، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة:عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، دمشق، 1992.
- فنطر محمد حسين، الحرف والصورة في عالم قرطاج، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.
- الفرجاوي أحمد، بحوث حول العلاقات بين الشرق الفينيقي وقرطاجة، بيت الحكمة، تونس، 1993.

- المراجع باللغة الفرنسية:

- Alexandropoulos (J.), Les Monnaies de l'Afrique antique (400 av. J.-C.-40 ap. J.-C.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.
- Belfaida (A.), l'eau au Maghreb antique, Rabat Net, Rabat, 2011.
- Belfaida (A.) et autres, religion et sacré chez Imazighen d'après les sources épigraphiques, institut royal de la culture amzighe, Rabat, 2011.
- Carié (J-M.) et Rousselle (A.), L'empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192-337), éditions du Seuil, Paris, 1999.
- Jean-Marie Blas de roblès et Claude Sintes, Sites et monuments antiques de l'Algérie, Sarl édisud, Aix-en Provence, 2003.
- Leglay (M.), Saturne africain, tome I, Boccard, Paris, 1966.
- Lhote (H), les gravures rupestres de l'oued Djerat (Tassili N-Ajjer), tome 2, mémoires du centre de recherches Anthropologiques préhistoriques et ethnographiques , Alger, 1976.
- Prieur (J.), les animaux sacrés dans l'antiquité, Ouest France, Paris, 1988.

- المقالات باللغة الفرنسية:

- Ardry (R.), Pour une interprétation ésotérique du symbole de la Coupe et du Serpent. In: Revue d'histoire de la pharmacie, 80e année, n°294, 1992, pp229-290.
- Babelon (E.), Le dieu Eschmoun. In: CRAI, 48e année, N. 2, 1904, pp231-239.
- Benichou Safar (H.), le geste dit « de l'orant » sur les stèles puniques de Carthage, Actas del 3 semnario international sobre Temas Fenicios, Alicante, pp 99-116.

- Benseddik (N.), « Esculape africain », E.B, in *18,* Aix-en-Provence, Edisud , 1997, pp2691-2698.
- Camps-Fabrer (H.), « Génie », E.B, in *20* Aix-en-Provence, 1998, pp3025-3026.
- Camps (G.), Qui sont les Dii mauri ?. In: Antiquités africaines, 26,1990. pp. 131-153.

- Chérif (Z.), une hachette-rasoir inédite du musée national du Bardo, REPPAL, V, 1990, pp62-71.
-D'Huy (J.), Une méthode simple pour reconstruire une mythologie préhistorique (à propos de serpents mythiques sahariens), Cahiers de l'AARS, N° 17, Décembre 2014, pp95-103.
- Le Quellec (J-L.). Nouvelles gravures rupestres du Wâdi Bûzna (Wâdi-L-Ajâl, Libye). In: BSPF, 1985, tome 82, N. 4. pp120-128.
- Picard (C.), les représentations de sacrifice Molk sur les stèles de Carthage, in Karthgo XVIII, 1978, pp5-19.
- Probst-Biraben (J.-H.), Le Serpent, persistance de son culte dans l'Afrique du Nord, In: JSA, 1933, tome 3, fascicule 2, pp.291-293.

- القواميس والمعاجم باللغة الفرنسية:

- Beigbeder (O.), Lexique des symboles, éditions Zodiaque, Paris, 1969.
- Schmidt (J.), Larousse, Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine, éditions France Loisirs, Paris, 2001.

- الأطروحات باللغة العربية:

- أيمن عبد التواب حسن، الثعبان بين الأسطورة والرمز عند الإغريق، أطروحة دكتوراه في التاريخ القديم، جامعة عين شمس، القاهرة، 2008.

- الأطروحات باللغة الفرنسية:

- Zeghal Yazidi (S.), le bestiaire dans l'imaginaire des puniques, Thèse de Doctorat, volume 2, université de Tunis, Année universitaire 2005 -2006.

الهوامش:

[1] - أوسوس محمد، دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007، ص145.

[2] - Prieur (J.), les animaux sacrés dans l'antiquité, Ouest France, Paris, 1988, p78.

[3] - Zeghal Yazidi (S.), le bestiaire dans l'imaginaire des puniques, Thèse de Doctorat, volume 2, université de Tunis, Année universitaire 2005 -2006, p392 ; Jean Prieur, op.cit, p80.

[4] - سيرنج فيليب، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة:عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق، دمشق، 1992، ص ص132 -123.

[5] - Prieur (J.), op.cit, p80.

[6] - Le Quellec (J-L.), Nouvelles gravures rupestres du Wâdi Bûzna (Wâdi-L-Ajâl, Libye). In: BSPF, 1985, tome 82, N. 4, p125.

[7] - هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة: عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبو ظبي،2001، الكتاب الرابع، 191؛

- Strabon, Géographie, éditions traduit par Tardieu Amédée, Paris: L. Hachette, (S.D), XVII, 5.

[8] - القديسة سالسا هي إحدى القصص المرتبطة ببداية انتشار الديانة المسيحية في المغرب القديم رواها أحد سكان مدينة تيبازة خلال القرن الخامس لكنّها حدثت خلال القرن الرابع وتتعلق هذه القصة بفتاة يبلغ عمرها 14 سنة كرهت مظاهر الوثنية فقامت بتحطيم تمثال من البرونز لإله روماني برأس ثعبان مصنوع من الذهب حيث قامت بإلقائه في البحر، فتُوبعت من طرف الوثنيين وقاموا برجمها بالحجارة وألقيت في البحر، لكن البحر هاج من أجلها وجاء رجل من بلاد الغال وقام باسترجاع الجسم بمعجزة فهدأ البحر، وبعد ذلك دفنت جثّة هذه الفتاة في معبد صغير قرب أحد المرافئ بتيبازة. وباتت بمثابة قديسة لدى المسيحيين.

- Jean-Marie Blas de roblès et Claude Sintes, Sites et monuments antiques de l'Algérie, Sarl édisud, Aix-en Provence, 2003, p52.

[9] - Belfaida (A.) et autres, religion et sacré chez Imazighen d'après les sources épigraphiques, institut royal de la culture amzighe, Rabat, 2011, p99.

[10]- ريغولوس (Regulus) هو قنصل روماني لسنة 265 وسنة 255 ق.م، كلف بغزو قرطاج سنة 256 ق.م أثناء الحرب البونية الأولى (241-264 ق.م)، وتم أسره من قبل القائد الإسبرطي اكسنتيبوس الذي كان يعمل في صفوف الجيش القرطاجي وقيل أنّه أُعدم بعد تعذيبه، انظر: فنطر محمد حسين، الحرف والصورة في عالم قرطاج، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص335.

[11] - Camps (G.), Qui sont les Dii mauri ?, In: Antiquités africaines, 26,1990. P128.

[12]- البكري أبو عبيد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة،(د.ت)، ص ص173-174

[13] - أيمن عبد التواب حسن، الثعبان بين الأسطورة والرمز عند الإغريق، أطروحة دكتوراه في التاريخ القديم، جامعة عين شمس، القاهرة، 2008، ص ص105-157.

[14] - D'Huy (J.), Une méthode simple pour reconstruire une

mythologie préhistorique (à propos de serpents mythiques sahariens), Cahiers de l'AARS — N° 17 — Décembre 2014, p. 95.

[15] - Lhote (H), les gravures rupestres de l'oued Djerat (Tassili N-Ajjer), tome 2, mémoires du centre de recherches Anthropologiques préhistoriques et ethnographiques , Alger, 1976, p148.

[16]- Lefebvre (G.L.), Corpus des gravures et peintures rupestres de la région de Constantine, (M.C.R.A.P.E), Paris, 1967, pp183-196.

[17]- التوفات مصطلح مأخوذ من التوراة التي تحدثت عن مكان يحمل اسم (تفت) يوجد في واد حنون قرب القدس حيث كانت يتم فيه تقديم الأطفال كقرابين، وصارت تطلق في العالم البوني على الفضاءات المقدسة أي المعابد غير المسقوفة، ويضع فيها المتعبّون النذور المقدمة للآلهة، للمزيد انظر- بورنية الشاذلي وطاهر محمد، قرطاج البونية تاريخ وحضارة، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص ص280-281.

[18] - Zeghal Yazidi (S.), op.cit, pp396-398.

[19] - Alexandropoulos (J.), Les Monnaies de l'Afrique antique (400 av. J.-C.-40 ap. J.-C.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, pp370-389.

[20] - Zeghal Yazidi (S.), op.cit, pp396-398.

[21] - Leglay (M.), Saturne africain, tome I, Boccard, Paris, 1966, p211.

[22] - Belfaida (A.) et autres, op.cit, p90.

[23] - Camps-Fabrer (H.), « Génie », E.B, in *20* Aix-en-Provence, 1998, pp3025-3026.

[24] - أيمن عبد التواب حسن، المرجع السابق، ص149.

[25] - Probst-Biraben (J.-H.), Le Serpent, persistance de son culte dans l'Afrique du Nord, In: JSA, 1933, tome 3, fascicule 2, pp.291-293.

[26] - كان الثعبان رمزا للشفاء وكذلك للصيدلة حاليا، فكلمة الصيدلة بالفرنسية (pharmacie) مثلا مشتقة من الكلمة الإغريقية (pharmacon) التي تعني السم، والذي كان يستخرج من الثعابين ويستخدم في صنع بعض الأدوية، للمزيد انظر: -بلال موسى بلال العلمي، قصة الرمز الديني، منشورات مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة،2012،ص ص139-140.

[27] - أيمن عبد التواب حسن، المرجع السابق، ص ص151-157.

[28] - المرجع نفسه، ص 157.

[29] - **هيجي**: (Hygie) ربة الصحة ابنة أسكليبيوس إله الطب وحفيدة الإله أبولون، برزت في هيئة عذراء ذات ثوب طويل، كانت تعالج المرضى البشر وكذلك الحيوانات، تبرز في النقوش والتماثيل وهي تحمل ثعبانا الرمز الجهنمي (chthonien) الذي يُعتبر من أشهر رموزها، وقد برزت على الكثير من الصُوّر خلال العصور القديمة وهي تُرضع الثعابين، ويُعتبر اليوم الشعار العالمي للصيدلة، حيث نرى الثعبان ينفث سمه في كأس الذي سيُحوّل إلى دواء، للمزيد انظر:

- Schmidt (J.), Larousse, Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine, éditions France Loisirs, Paris, 2001, p98 ; Ardry (R.), Pour une interprétation ésotérique du symbole de la Coupe et du Serpent. In: Revue d'histoire de la pharmacie, 80e année, n°294, 1992. pp. 289-290.

[30] - **أسكولاب**: (Esculpape) لما اجتاح وباء الطاعون مدينة روما سنة 293 ق.م وقتل الكثيرين وعجز الأطباء عن إيجاد الدواء الشافي، قام الرومان بنصيحة من عرافي المدينة بطلب الشفاء من الإله أسكليبيوس الإغريقي فأرسلت بعثة إلى مدينة أبيدور الإغريقية الذي جلبوه في شكل ثعبان تجسيدا للإله وشيّدوا له المعابد ومن هنا انتشرت عبادته في مختلف أرجاء إيطاليا، للمزيد انظر:أوفيد (بوليوس)، مسخ الكائنات، ترجمة: عكاشة ثروت، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص ص544-548؛

- Carié (J-M.) et Rousselle (A.), L'empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192-337), éditions du Seuil, Paris, 1999, p377.

[31] - Schmidt (J.), op.cit, p98.

[32] - Bel Faida (A.), l'eau au Maghreb antique, Rabat Net, Rabat, 2011, p25.

[33] - Benseddik (N.), « Esculape africain », E.B, in *18*, Aix-en-Provence, Edisud , 1997, p2692.

[34] - الفرجاوي أحمد، بحوث حول العلاقات بين الشرق الفينيقي وقرطاجة، بيت الحكمة، تونس، 1993، ص177.

[35] - Benseddik (N.), op.cit, p2694.

[36] - Zeghal Yazidi (S.), op.cit, pp335-338.

[37] - Babelon (E.), Le dieu Eschmoun. In: CRAI, 48e année, N. 2, 1904, P.232.

[38] - Camps (G.), op.cit, pp141-142

[39] -Picard (G-Ch.), les religions de l’Afrique Antique, libraire Plon, Paris, 1954, pp22-24.
[40] - Benseddik (N.), op.cit, p2696.
[41] - Belfaida (A.), op.cit, p56.
[42] - أيمن عبد التواب حسن، المرجع السابق، ص ص135-157.
[43] - حاول الكثير تفسير علامة رفع اليد نحو الأعلى والتي غالبا ما تكون اليد اليمنى والتي انتشرت على عدة أنصاب في العالم السامي، فاعتقد البعض أن تلك الحركة تتعلق بالصلاة والبعض الآخر رأى فيها إشارة للعبادة والبعض اعتقد أنها حركة أداء يمين العبادة من الكاهن أو صاحب القربان نحو الإله، للمزيد انظر:
- Benichou Safar (H.), le geste dit « de l’orant » sur les stèles puniques de Carthage, Actas del 3 semnario international sobre Temas Fenicios, Alicante, pp 99-116.
[44] - Zeghal Yazidi (S.), op.cit, pp469-473.
[45] - Picard (C.), les représentations de sacrifice Molk sur les stèles de Carthage, in Karthgo XVIII, 1978, p7.
[46] - Beigbeder (O.), Lexique des symboles, éditions Zodiaque, Paris, 1969, pp384-385.
[47] - Chérif (Z.), une hachette-rasoir inédite du musée national du Bardo, REPPAL, V, 1990, p61.
[48] - Picard (G-Ch.), les religions de l’Afrique antique, pp113-187.
[49]- Zeghal Yazidi (S.), op.cit, p472.
[50] - Leglay (M.), op.cit, p9.

قراءة في أساليب القيادة العسكرية عند صلاح الدين الأيوبي من خلال معركة حطين استعدادا و مواجهة.

A reading in the military leadership of Salah al-Din al-Ayyubi during the battle of Hattin - preparation and confrontation-.

بن خيرة أحمد (*) [1]
[1] مخبر التاريخ الاقتصادي والاجتماعي جامعة الشهيد حمه لخضر وادي سوف ،
benkheiraahmed1@gmail.com
غانية البشير[2]
[2] مخبر التاريخ الاقتصادي والاجتماعي جامعة الشهيد حمه لخضر وادي سوف ،
ghania_bachir80@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 15 /2020/11 **تاريخ القبول:** 03 /2020/12

ملخص:
تعتبر معركة حطين منعرجا حاسما في التاريخ السياسي و العسكري في المواجهة بين المسلمين و النصارى فيما عرف في التاريخ العام بالحروب الصليبية ، فقد برزت العزيمة و الإصرار وبدى الحضور والتركيز والتحضير الجيد و التكتيك الحربي في إبراز مدى الجاهزية العسكرية للجيوش في المواجهات العسكرية الحاسمة ،ومن هذا المنطلق تناول بحثنا التكتيك الحربي من حيث خطط الاستعدادية و التحضير و تنظيم الجيشين الإسلامي بقيادة صلاح الدين الأيوبي وجيش النصارى بقيادة أرناط على اعتبار أن معركة جطين محطة حربية مفصلية لمصلحة المسلمين، فياترى ماهي عوامل النصر التي ساهمت في انتصار المسلمين فيها .

الكلمات الدالة: حطين ، الحروب الصليبية ، صلاح الدين الأيوبي ، أرناط

Abstract:
The battle of Hattin is considered a decisive turning point in the political and military history of the confrontation between Muslims and Christians in what was known in the general history of the Crusades. The determination and persistence emerged, the presence, focus, good preparation and war tactics showed in highlighting the extent of the military readiness of the armies in such decisive confrontations, and

(*) بن خيرة أحمد: benkheiraahmed1@gmail.com

from this The starting point Our research dealt with the war tactic in terms of the plans of preparation and preparation and the organization of the two Islamic armies under the leadership of Salah al-Din al-Ayyubi and the army of the Christians, considering that the Battle of Jettin is a pivotal war station for the benefit of the Muslims, so I see what are the victory factors that contributed to the victory of the Muslims.

Keywords: Hattin, the Crusades, Salah al-Din al-Ayyubi, Arnat

____

1. مقدمة:

عادة ما تتخذ الصراعات بين القوى المتنازعة طابع المواجهات العسكرية ومن خلالها تبرز أهمية التنظيم والتكتيك الاحترابي والتحضير الجيد للصفوف والفرق الحربية والتجهيز المناسب للعدة والعتاد هذا فضلا عن الإصرار على النصر والظفر بالمعركة أولا والحرب ثانيا ، وإن كان عامل الاستعداد على التضحية في سبيل القضية ذودا عن المبدأ الإنساني أهم عامل لإحراز النصر العسكري ،ومن هنا تكمن عملية الإعداد والتخطيط للخصم، وخلال معارك المسلمين ضد الصليبيين أبانت العناصر الإسلامية عن قدرة ومهارة في قيادة الجيوش وكفاءة عظيمة في توجيه المعارك ،فقد جسدت وتجلت فيها براعة إسلامية تشكل نموذج يستحق الذكر بالدراسة والاهتمام للاعتبارات العسكرية والإستراتيجية وما يمكن أن يستلهم منها خطط واستراتيجيات كاختيار ميدان وتوقيت المعركة و تقسيم الجيش وأساليب الهجوم والدفاع ،وقد يستعان بتلك التجارب في الحروب المكشوفة والمخبوءة في كل الأوقات ،واختيارنا لمعركة حطين نابع من الأهمية التي تكتسيها وكذا الوقوف على نقاط قوة المسلمين وبسالتهم في مواجهة الصليبيين ،ومن هنا يمكن أن نطرح التساؤل التالي :فيما تمكن الخطة المنتهجة في معركة حطين ،وطبيعة الخطط المتبعة وأهميتها في ترجيح الكفة لمصلحة المسلمين ودور القيادة الاحترابية في شجذههم الجنود ،وما مصدرقوة المسلمين في الثبات على المتابعة والهجوم.

2. حطين التخطيط و مجرى المواجهة و نتائجها

1.2 . ظروف معركة حطين 583هـ/1187م.:

بعد المكاسب التي حققها السلطان صلاح الدين من خلال فرض السيطرة على الارجاء الممتدة من النيل إلى الفرات ، بات قوة يسحب لها ألف حساب على الصعيدين الداخلي و الخارجي ، فعلى الجبهة الداخلية التف حوله سكان الأقاليم التابعة له ،و التي سيطر عليها ، وعلى رأس هؤلاء الخليفة العباسي في بغداد(1)، الصعيد الخارجي سعى السلطان السلجوقي ببلاد الأناضول إلى كسب صداقته ،أما الإمبراطورية البيزنطية فلم يتخوف لأنها هادنته سنة 581هـ/1185م (2) ،لذلك فقد حان الوقت المناسب للقيام بإعلان الجهاد العام ضد الغزو الفرنجي الذي اجتاح البلاد منذ ثماني و ثمانين سنة ،فقد رأى صلاح الدين انه مستعد للقيام بهذه الخطوة سيما وان ثروة مصر بين يديه ،خضعت كلا من دمشق و حلب لحكمه المباشر ،و ثبت أقدامه على الثغور التي يصل منها إمدادات أوربية ،فأحكم سيطرته على طول البحر المتوسط و البحر الأحمر ، واستعد لذلك و حصن أسوار الموصل الشمالية(3).

و جاءت الفرصة المواتية للقضاء على الإفرنج ففي مطلع سنة583هـ/1183م ، ضعفت مملكة القدس اللاتينية بسبب المنازعات الداخلية في قضية ولاية العرش إذ اعتلى بلدوين الخامس (1185-1186م) العرش بعد والده بلدوين الرابع (1184-1185م) ،و ما لبث أن مات الملك بلدوين الخامس و تلاه غاي دي لوزنيان (1186-1187م)ملكا ،وهذا برأي الإفرنج لا يستحق المنصب ، لأنه كان مكروها و ليس له سلطة في بلده و لا الخبرة الكافية في تنظيم الأمور قبل أن يأتي إلى القدس و في ظل هذه الظروف المواتية لهجوم صلاح الدين(4).

2.2 أسباب المعركة:

كان صلاح الدين محافظا على شروط المعاهدة التي أبرمت مع ملكة بيت المقدس سنة518ه/1186م وانتظر الذريعة لقتال النصارى و جاءت الفرصة مناسبة بالنسبة لصلاح الدين ذلك أن البرنس أرناط صاحب الكرك الذي يشرف على طريق التجارة و الحج بين مصر و الشام و الحجاز لوقوعه شرقي البحر الميت بالأردن ،استولى على قافلة كبيرة في طريقها

من مصر إلى الشام و اسر من فيها سنة1186م رغم الهدنة المبرمة بينه و بين صلاح الدين ،الذي حاول أن يسترد الأموال و الأسرى عن طريق المفاوضة و لكنه لم ينجح(5) ،و كان رد ارناط على يتسم بسوء الخلق ،و الإصرار على استفزاز صلاح الدين و المسلمين ،حيث رد على صلاح الدين قائلا :((قولوا لمحمد يخلصكم))(6).

ولهذا لم يكن لصلاح الدين عذرا لئن يبطئ في الهجوم على الفرنجة على الرغم من أنه تروى في فعلة أرناط الأولى(7) ،فقام بتذكير الملك بالهدنة المبرمة بينهما ، وطلب من الملك (غاي لوزنيان)-1186-1187م)إعادة ما سلبه أرناط ، وان يطلق سراح الأسرى ، إلا أن الملك لم يكن قادرا على ردع أرناط ، لذلك فقد أعان السلطان صلاح الدين الأيوبي الجهاد ضد الإفرنج وعمم ذلك على البلاد الإسلامية لجمع القوى المسلمة و الاستعداد لحرب أرناط(8) .

هذا ما يرويه المؤرخون عن دوافع هذا الهجوم و أن كان من المعروف أن حادثة أرناط لم تكن إلا القطرة التي أفاضت الكأس لان صلاح كان قد اعد مخططه سلفا و لم تحوله في التنفيذ إلا الاستعدادات

2. القيادة في معسكر المسلمين و النصارى:

2.1 القيادة في المعسكر الاسلامي:

صلاح الدين الأيوبي كان صلاح الدين من القادة العباقرة العظام ، ذا شخصية فذة نفاذة ، وإرادة قوية لا تقهر ، ومعرفة بفنون الحرب و السياسة لا تجارى ، وكان ذا خلق متين ، يتميز يانسلنية و نبل ، وقد نال إعجاب أعدائه و خصومه و تقديرهم قبل أصدقائه و قال في ذلك أحد المؤرخين (والذي أدهش المسيحيين من أمر صلاح الدين هو مروءته شهامته و كرامته و كرمه و حلمه و محافظته على العهود)[9] .

2.2 القيادات في المعسكر النصراني :

غي لوسينيان : اعتلى مملكة الفرنجة في بيت المقدس بعد اضطراب أوضاعها الداخلية اثر وفاة ملكيها بلدوين الرابع و بلدوين الخامس سنة 1186م و كان غي لوسينيان هذا رجلا ضعيفا اتصف بالتردد و سوء التدبير(10) لم يستطع أن يحظى باحترام أمراء دولته ، و على رأسهم أرناط صاحب حصن الكرك حيث عجز الملك عن ردعه فاتضح لصلاح الدين ذلك مما دفعة إلى التحرك من أجل وضع حد لأرناط(11).

أرناط : (ريجنالد)ولد هذا الأمير في شاتيون ، وهي بلدة صغيرة في واد نهر السين حوالي 1127م من اسرة نبيلة اتحق بحملة لويس السابع و لك يبلغ العشرين من عمره ،و اشترك في حصار عسقلان عام 1153م تحت امرة بلدوين الثالث و عرف من ذلك الحين بشجاعته و تهوره و حماسته و تزوج من كونستانسة ،أرملة ريموند أمير أنطاكية(12)، الذي مات في ميدان القتال كان الأمير أرناط متعجرفا وقحا كثيرا (13)، أمير و صاحب حصن الكرك اتبع سياسة استفزازية جعلت صلاح الدين يفكر في ضرورة اتخاذ إجراء، و لم يكن ارناط من طراز الفرسان الذين مجدتهم العصور الوسطى لحرصهم على أزهى مبادئ الفروسية و هو التمسك بالشرف ، وانما عرف عنه حبه للسلب و النهب و نقض العهود و الاعتداء على الأبرياء المسالمين ، وقد استغل موقع امارته –حصن الكرك – لقطع الطريق على القوافل الإسلامية بين مصر و الشام و الحجاز، وفي سنة 1182م/578ه شرع في تنفيذ خطة استهدفت طعن المسلمين في أقدس مقدساتهم(14).

3 أهداف الطرفين:

1.3 أهداف الجيش الإسلامي :

لمجرد تحقيق صلاح الدين لوحدة الأمة ، شرع في تحقيق الأمر الذي يمثل اهتمامه الأساسي ، وهو تدمير الجيش الميداني للملكة الصليبية في القدس و الاستيلاء عليها ، ويريد من خلال معركة حطين تحقيق الأول و ذلك بنشر قوة إسلامية كبيرة موحدة في الوقت الصحيح و المكان الصحيح ،و الأمر يتعدى هذه الغاية لان صلاح الدين ليس قائد عسكري فحسب ،بل أيضا رجل دولة يسعى للاستيلاء القدس كنتيجة لتدمير الجيش الميداني للفرنجة (15).

2.3 **الاستعداد للمعركة (حشد القوى):**

1.2.3 حشد المسلمين:

قدرت مصادر الفرنج فرسان المسلمين ب (12000)فارس إضافة إلى الكثيرين من المتطوعين الذين زادوا عدد جيش المسلمين حتى أوصلوه إلى (18000) مقاتل(16) ، أما أبو شامة فيذكر أن العدد هو 25000موزعين على الفرسان 12000 ، و المشاة 13000 عدا المتطوعين و هم كثر (17)،و في يوم الجمعة 26خزيران 1187 أيام قليلة قبل حطين استعرض

صلاح الدين جنده في حوران ، وتولى هو القلب ، وولى ابن أخيه تقي الدين قيادة الجناح الأيمن ، وكوكبرى قيادة الجناح الأيسر و انتظر في الطرف الجنوبي لبحيرة طبريا خمسة أيام ، كانت طلائعه خلالها تجمع المعلومات عن الفرنج.(18)

بعد أن تمكن صلاح الدين من منع اعتداء أرناط على قافلة الحجاج بعد أن وصلت إلى مصر بسلام و عمم ذلك على البلاد الإسلامية لجمع القوى الإسلامية(19) ،و التي تتمثل في الموارد البشرية وعدة القتال و استعد لقتال أرناط ،و اتجه مكن دمشق إلى بصرى ثم إلى عشترا ليحول دون اعتداء أرناط على قافلة الحجاج المذكورة سابقا ، وقد تمكن صلاح الدين من منع أرناط من الاعتداء على القافلة ، ثم اتجه إلى الكرك و معه اثنا عشر ألف فارس ، فحاصرها و افسد مزروعاتها ، وفعل نفس الشيء في الشوبك ، ثم التقى بابنه العادل القادم من مصر على رأس حملة كبيرة(20) ،واتجه هو و العادل إلى حوران حيث الأفضل و قد تجمعت حوله حشود المسلمين و قد وصفهم الاصفهاني بمايلي :«...و الملك الأفضل ولده مقيم برأس الماء ،في جمع عظيم من العظماء ...و الجيش الجائش و الجنود (المجندة) و الفيالق الفوالق ....»(21).

2.2.3 حشد الجيش النصراني

بعد فتح طبرية من قبل صلاح الدين أصدر الملك جاي لوزنان قرار التعبئة العامة أعقبها انضمام الداوية(22) ،و الاسبتارية (23) بكل ما لديهم من فرسان و أموال.(24)

كان جند الفرنج يضم اضافة إلى المقاتلين الذين وفدوا من مختلف أقطار أوربا أوربية مختلفة ، مقاتلين من السكان المحليين الذين غالبا ما كانوا أبناء لأزواج مختلفي الديانة و قد كان يطلق عليهم التركبوليون (25)أن الإفرنج كانوا قد احتشدوا في صفورية و معهم صليب الصلبوت و بلغ عددهم نحو مسين ألف موزعين كالآتي : التركبوليين هؤلاء الجنود المحليين كانوا خيالة ، وبعضهم كانوا من الرماة ، وكثيرا ما كانوا يستخدمون للاستطلاع إلا أن القوة الضاربة الئيسية في جيش الإفرنج كانوا الفرسان.

وقد اختلفت التقديرات حول عدد رجال الجيش الفرنجي الذي تجمع تحت قيادة ملك القدس ، أورد ستيفن رنسمان أرقاما متباينة عنه ، منها انه كان يتألف 1000 فارس من مملكة القدس ، و1200فارس دفع الملك هنري

الثاني أجورهم 4000 تركبولي **Turcopolis** 32000 من المشاة بينما يقدر مصدر افرنجي ثان أن مجموع جند الفرنج كان 20000جندي ، يقول مصدر آخر أن الجيش كان يتألف من 1000، اضافة إلى 200فارس جهزهم الملك هنري الثاني و 50الى 60 فارس اتى بهم صاحب انطاكية (26)، ثم تتفاوت التقديرات الافرنجية بعد ذلك تفاوتا كبيرا في تقديراتها لمجموع المقاتلين مابين 9000 و 40000 و 50000 مقاتل و بعد أن أورد رنسيمان هذه التقديرات راى هو أن الجيش الفرنجي لم يتعدى 15000 مقاتل و أن جيش المسلمين لم يتعدى 18000 بين فارس و راجل (27)، ويفصل رانسيمان تقديراته عن جيش الفرنج بقوله انه في أواخر حزيران سنة1187 ، اجتمع للفرنج 1200فارس بكامل سلاحهم ، إضافة إلى عدد اكبر من الخيالة المحليين الخفيفي التسليح والتركبوليين و حوالي عشرة آلاف من المشاة ، إلا أن العماد الاصفهاني و جمال الدين ابن واصل يقدران جيش الفرنج بخمسين ألف أو ما يزيد على ذلك الرقم (28)، وقد كان فرسان الفرنج أفضل تسليحا من أي جند للمسلمين إلا أن خيالة المسلمين كانوا أفضل من فرسان الفرنج(29) .

4 **خطة المعركة**

1.4 خطة المسلمين: قام صلاح الدين بتأمين خطوط المواصلات بين دمشق و فلسطين ومصر و الجزيرة العربية ففي سنة (580ه/1184م)أوعز إلى أمير عز الدين أسامة بن منقذ (واليه في دمشق)التي كانت من جند الأردن أوعز إليه الشروع في بناء قلعة بين دمشق في الجنوب و فلسطين في الشمال الغربي ، وذلك للحفاظ على طرق المواصلات و السيطرة على الأراضي الممتدة بين غور الأردن في الشمال و إقليم الشراه في الجنوب و قد وقع اختيار الأمير عز الدين أسامة على جبل عوف ليبني على قمته قلعة عجلون(30)، وذلك لما تتمتع به هذه القمة من أهمية استرتيجية ، تحقق أهداف صلاح الدين الأيوبي التي تتمثل بالإطاحة بمملكة اللاتين في بيت المقدس ثم الحيلولة دون توسعهم في جنوب الأردن و بالتالي إسقاط قلاعهم في كل من الكرك و الشوبك(31).

و يمكن إجمال أهمية جبال عوف الإستراتيجية بأنها المكان الذي يمكن من خلاله مراقبة المنطقة المحاذية لوادي الأردن من طبرية حتى البحر

الميت ، ثم مراقبة فلسطين ، إذ أن جبال عجلون تشرف على سلسلة جبال فلسطين الممتدة من القدس و حتى صفد(32).

بهذا فقد عجلون أمل السلطان صلاح الدين كونها مكانا لتركز المؤن و المقاتلين القادمين من الشام و مصر فكانت قاعدة للتخزين ، والإمداد ، التجهيز ، ومحطة للإنذار و مركزا للاتصالات و حلقة وصل مابين دمشق و فلسطين و مصر(33).

هذا و كان أمام صلاح الدين خطتان ، الأولى أن يقف أمام الصليبيين في معركة فاصلة ، والثانية أن يتابع الخطة القديمة من إغارات متكررة و نهب وسبي دون معركة فاصلة حتى يضعف الفرنج أولا ثم يضرب الضربة القاضية و لكنه فضل الخطة الأولى و لعل أكبر ما دفعه إلى اختيارها شدة حماسته ، قد قال مرة : أن الأمور لا تجري بحكم الإنسان و لا نعلم قدر الباقي من أعمارنا و لا ينبغي أن نفرق هذا الجمع إلا بعد جد الجد(34).

تجمع اثنا عشر ألف من المقاتلين و اتجه بهم صلاح الدين يوم الجمعة 17ربيع الآخر 583ه/1187م، وتمركز في المنطقة المحيطة ببحيرة طبرية ، بعد أن رتبهم أطلابا (35)، حيث سهر صلاح الدين الأيوبي إلى أن عين مقدمي كل مجموعة من المجموعات عسكره حسب التشكيلات العسكرية التي كانت متبعة في ذلك الزمن (الطلب =الأمير)و قد عين قبل المعركة لكل أمير موقعا في الميمنة و الميسرة لا يتحول عنه ، وكان ما فرقه من النشاب أربعمائة حمل ووقف سبعين عجلة من العجلات التي تجرها الخيل(36).

أولا رأى صلاح الدين أن التخطيط العسكري السليم يقتضي احتلال مدينة طبريا قبل بدء المعركة مع الإفرنج(37) ،ولم يجد جنده صعوبة في احتلال المدينة إذ أنهم احتلوها بعد ساعة واحدة من القتال يوم 21 ربيع الآخر 583ه (38)، وبهذه الخطة استطاع المسلمين بقيادة صلاح الدين استدراج القوات الفرنجية نحو طبرية فتوجه بقواته باتجاه غرب طبرية في حين كان الإفرنج على سفح جبل طبرية (قرون حطين)، وبذا سيطر المسلمون على ماء البحيرة و حالوا دون الفرنج و الماء وقد أنهكهم الحر و قلة الماء ، فقام بمحاصرتهم و الإحاطة بهم ، وأمر بإشعال النار لإنهاكهم ، وقد ساعدت حركة الرياح بتوجه الحرارة و الدخان نحوهم و أبادت أعداد

غير قليلة من المقاتلين و انتهت هذه الأحداث باستسلام الملك غاي دي لوزنيان و حاشيته(39).

وتبدو أن سياسة صلاح الدين العسكرية تعتمد على إخراج أعدائه إلى ساحات القتال الواسعة بعيدا عن الظروف الملائمة ومما يدل على أن صلاح الدين كان يخطط لمثل هذا الأمر ، وانه كان ينوي القضاء على الصليبيين و تحرير أرض الشام من أيديهم ، مقاله لعسكره عندما سمع بمغادرة الصليبيين صفورية: هذا ما نريد و نحن أولو بأس شديد و اذ صحت كسرتهم فطبرية و جميع الساحل مادونه مانع و لا عن فتحه وازع(40).

وفي الوقت الذي استعد فيه الصليبيون للهجوم ، كان صلاح الدين عن ذكر الأصفهاني –يسهر الليل ، ويعين مواضع القتال لأجناده ، ويأمر بملأ الجعاب و كنائنها بالنبال ، حتى انه فرق من النشاب أربعمائة حمل ، كما عين سبعين موضعا ملأها بالنشاب ، ليقصدها من عسكره من خلت جعابه منها(41).

2.4 **خطة النصارى**: كان الصليبيون بصدد دراسة إحدى الخطتين : إحداهما هجومية تقدم بها البرنس أرناط ، والأخرى دفاعية تقدم بها ريموند الذي نصح الملك والنبلاء بحكم معرفته بظروف المنطقة و صداقته لصلاح الدين بعدم مغادرة صفورية التي كانت مركز تجمع القوات الصليبية(42).

عمل الفرنج على أن يكون على جناحي جيشهم حواجز طبيعية ، وعلى أن يكون لهم احتياطي تعبوي (تكتيكي) ،و لذلك تجمع جيش الفرنج عند قرية صفورية ، وكانوا و هم هناك في وضع جغرافي طوبوغرافي جيد (43)، وكان من رأي الكونت ريموند أن يتخذ الفرنج موقفا دفاعيا قبل تبدأ معركة حطين ، و رأى كذلك عدم الاستجابة لاستغاثة زوجته اسكيف لاستعادة طبريا ، بعد أن احتلها صلاح الدين ، ولم يبق فيها بيدها إلا القلعة ، و ذلك خوفا على جيش الفرنج ، ثم خوفا بعد ذلك على ضياع مملكة القدس ، إذا هزم هذا الجيش ، وهو برأيه هذا يسير على سياسة تقليدية عند الفرنج بعدم الدخول دخول معارك حاسمة مع جيش أكبر من المسلمين ، اتكاء على أن هذا الجيش سوف يتفرق بعد انتهاء موسم الحملات(44)

وتختلف هذه الرواية عن موقف الكونت ريموند، إلا أن عماد الأصفهاني ذكر أن الكونت حرض الفرنج على مناجزة جيش صلاح الدين بعد أن سمع

باحتلال صلاح الدين طبريا(45) ،و تذكر المصادر الغربية أن بعض كتاب الفرنج اتهموا فرسان ريموند بأنهم أخبروا صلاح الدين عن الطريق الذي سوف يسلكه جيش الفرنج في زحفه نحو حطين ، وانه عندما حذر الكونت من الزحف إلى موقع المعركة في ظروف غير مواتية ، ومنها شدة الحر ، اتهمه جيرارد مقدم الفرسان الهيكليين **Grand master Gerard** ،و أرناط صاحب الكرك و الشوبك **Renault of Chatillon** بالجبن و انه باع نفسه للمسلمين(46).

ومهما يكن من أمر فان الجيش الفرنجي الذي كان قد تجمع في صفورية في خمسين ألف مقاتل حسب تقديرات ابن واصل غادر معسكره بتحريض من جيرارد و أرناط على الرغم من نصيحة الكونت ريموند صباح الجمعة 24 ربيع الآخر 583/ 3 تموز 1187 ، متجها إلى طبريا(47).

3.4 **تحليل الخطتين** : في صباح يوم الجمعة 24ربيع الآخر 583ه/3تموز1187 عسكر الصليبيون على جبل طبرية في منطقة تعرف باللوبيا(48) ،فأسرع صلاح الدين إلى التقدم نحوهم و الاصطدام بهم ، قبل أن ينتقلوا إلى موضع آخر يتحصنون فيه لان المنطقة التي وصل إليها الصليبيون كانت أرضا مكشوفة خالية من كل شيء عدا حرارة الشمس المحرقة و الحصى و الرمال ، وكان صلاح الدين قد ردم من هذه المنطقة صهاريج المياه ، ومنع الصليبيين من القرب من المياه القريبة من طبرية لذلك وجد الصليبيون من العطش كبيرا ، و لما وجدوا أنهم لا يقوون على المسير بسبب الإنهاك و العطش قرروا المبيت فوق الهضبة بعيدا عن خطر المسلمين(49).

في صباح اليوم التالي السبت 25ربيع الآخر اكتشف الصليبيون أنهم محاصرون بعيدا عن الماء(50)،مما عرضهم للهزيمة التي لم تكن نتيجة لضعف أو فساد كان فيهم ،و إنما كانت قيادتهم ضعيفة وقابلهم جيش موحد من المسلمين له قائد محنك ، ولم تكن لقلة عددهم و عتادهم و إنما للخطة العسكرية الجيدة و السياسة الحكيمة التي اتبعها في إعداده للمعركة و مشاركته الفعلية فيها(51) ،فقد أحسن اختيار ارض المعركة وزمن وقوعها الذي كان في شهر تموز اشد أشهر السنة حرارة و أقله ماء في الصهاريج إضافة إلى انه عسكر بجيشه على طبرية و بذلك أصبح بجيشه حائلا بين

الصليبيين و الماء ، كما العديد من الصهاريج المنتشرة في المنطقة ،فأصبح العطش و الحر الناتج عن إشعاله للنار و حرارة الصيف من بين الأسلحة التي استخدمها صلاح الدين ضد عدوه ، إضافة إلى أن وجوده وسط ساحة المعركة كان من العوامل المهمة التي دفعت بالجيش إلى الاستماتة في القتال حيث كان يصيح قائلا كذب الشيطان (52)فيعيد الثقة إلى نفوس أصحابه و يذكرهم بان الهزيمة من الشيطان ، وان المعركة انما هي جهاد في سبيل الله و مضى كذلك حتى النهاية(53).

5. **سير القتال**

1.5 المرحلة الافتتاحية: بعد أن قام صلاح الدين بحركة تعبئة شاملة ، استعد لحركة الجهاد الكبرى ، وقد اختار أن يقيم في تلك المرحلة بدمشق ، وعندما اكتملت استعداداته خرج صلاح الدين من دمشق في منتصف مارس 1187م/583ه فصد الكرك أولا (ونازلها و قطع أشجارها ، ثم قصد الشوبك و فعل بها مثل ذلك) ومنها اتجه اني بانياس –قرب طبرية – لمراقبة الموقف(54).

وفي ذلك الوقت جمع الملك جاي لوزجنان جيوشه في الناصرة ، فدارت المعركة الأولى بين المسلمين و الصليبيين قرب صفورية في ماي 1187م/583ه وفيها سقط معظم الجيش الصليبي بين قتالى و جرحى و أسرى مما ريموند الثالث ينقض عهده مع صلاح الدين و ينضم إلى الجيوش الصليبية التي تجمعت في صفورية استعدادا للانتقام(55).

في يوم السبت عبر صلاح الدين بجيشه نهر الأردن جنوبي طبرية وبات برجاله تلك الليلة عند الاقحوانة ، و أرسل العيون لمعرفة مواقع العدو ثم سار إلى تل كفرسبت جنوبي غربي طبرية محاولا الاشتباك مع الفرنجة ، فلم ينهضوا لملاقاته ، فترك حينئذ في ذلك المكان نخبة من جيشه ، و زحف بالقسم الباقي منه إلى طبرية نفسها فاستولى عليها في 24 ربيع الثاني /2جويلية و لكن البارونة ايشيف زوج ريمون امتنعت في قلعة طبرية مع أولادها و حاشيتها ، و أرسلت إلى الملك غي في صفورية تدعوه إلى إنقاذها(56).

وما زالوا حتى حملوا الملك على إصدار أمره للجيش بالزحف عند الفجر لملاقاة الأعداء / فانحدروا نحو طبرية كالجبال المتحركة ، وعلم صلاح الدين في غداة اليوم الخامس و العشرين من ربيع الثاني 3 جويلية بتحرك

جيش الفرنجة نحو طبرية و كان السلطان يريد استدراجهم إليه ليحاربهم في معركة مكشوفة و أرض خالية من كل شيء ،و كان قد ادخر جهده وجهد رجاله (57).

فلما قيل له انهم تركوا مواقعهم في صفورية لمهاجمته هتف فرحا : - الحمد لله.. هذا ما كنت أرجوه(58)،وما لبث إن أضرم النار في طبرية ، ورجع إلى حيث ترك نخبة جنوده غربي المدينة ، وأمرهم بالاستيلاء على موارد الماء لندرته في تلك الفلاة الفقر فلما وصل الفرنجة إلى ذلك الأتون الذي استدرجهم إليه بينلوبين وحطين ، بعد أن اجتازوا ستة عشر ميلا ، وقد أدركهم التعب و أجهدهم العطش ، لوعورة الطريق و حرارة الجو و قلة الماء ، تعذر عليهم الحصول على الماء لإرواء ضمئهم ولم يكن معهم منه إلا القليل الذي يحملونهم في جعبهم ، وخمات عليهم جيوش المسلمين وهم على هذه الحال ، فنالت منهم منالا عظيم ، وهي تحمل تارة على طليعة الجيش الذي يقوده الكونت ريمون ، ثم ترتد قبل قل أن يتمكن الفرنجة من الالتحام معها ، وتلتف تارة لتهاجم مؤخرته حيث يسير فرسان الهيكل و فرسان المستشفى و فصيلة رين ودي شاتيون ، وتنقض تارة أخرى على القلب حيث يسير الملك ،و قد أحاط به كبار الأمراء (59).

واستولى التعب و الإعياء على الرجال و الجياد قبيل الغروب ، وصاح الجنود في قوادهم يطلبون الماء و ليس في المكان ماء و وقف الكونت ريمون أمام الملك يتوسل إليه لن يأمر بمواصلة الزحف ، كي يشق الجيش المجهد طريقا إلى البحيرة ، فيجد الراحة و الطمأنينة ، ويستعيد نشاطه و عزيمته ، ولكن غي دو لوسيان أجاب وهو أشد ما يكون حيرة و قلقا ، وأنه لا يستطيع إصدار مثل ذلك الأمر ، لان الجنود لا يريدون السير خطوة واحدة في هذا اليوم (60).

2.5 مرحلة القتال المتلاحم: سارع الفرنجة إلى تلال حطين فلاذوا بها و باتوا فيها على أسوا حال ، وزحف السلطان بجيشه ليلا فأحاط بتلك التلال من جميع جبهاتها ، ورتب نظام الجيش ، وأوقف كل جماعة في مكانها استعدادا للمصاف

وفي فجر اليوم التالي الجمعة 26 ربيع الثاني 4جويلية كان صلاح الدين يتخير لحروبه هذا اليوم لتفاؤله به ، التحم الجيشين على بعد ميلين من حطين ، وكان المسلمين هم المبادرين بالهجوم اذ اخذوا يطلقون على العدو

سهامهم فتجندل الفرسان و الجياد، حتى عمت الفوضى في صفوف الفرنجة ، ثم انقضوا عليهم انقضاض الصخور المنحدرة من الجبال ،و هم يصيحون و يهللون ، و أخذوا يقاتلونهم وجها لوجه ، فالتحمت السيوف ،و اشتبكت الرماح ،و تقارعت العصي ، وارتفع الصليل و الهيل و الصراخ ، وصلاح الدين يكر تارة على هذه الجماعة ، ويغير تارة على تلك ، أو يعود إلى صفوف جنوده ينظمهم و يحثهم على الإقدام و الاستبسال(61).
لقد أبدى الفرنج ضروبا مدهشة من الشجاعة و الثبات ، وبالمقابل يقوم المسلمون بإشعال النار و بالقائها على الفرنجة فيضاعف لهيبها و دخانها من اضطرابهم و تضعضعهم ،و قد اجتمع عليهم " نار الضرام ، و نار الاوام، و نار السهام "(62)، و كان يوما قانظا ساكن الهواء تحرك الجيش الصليبي من بساتين صفورية باتجاه طبرية لنجدة الأميرة الصليبية في قلعتها ،و في الطريق تحالف الحر و العطش و مع مناوشات الجنود المسلمين و هجماتهم الخفيفة لإرهاق الصليبيين ، وبعد ظهر اليوم وصلت طلائع الجيش الصليبي إلى الهضبة التي تعلو طين مباشرة ،وعندما رأى ريموند الموقع الذي اختاره الصليبيون صاح بأسى يا الهي لقد انتهت الحرب أن مصيرنا الهلاك و سوف تنتهي المملكة ... لقد أساء الصليبيون اختيار معسكرهم و لا بد أن صلاح الدين قد ابتهج تماما بما حدث فقد جاءت فرصته أخيرا(63).
وقد أمضى الصليبيون ليلتهم ليلة حالكة السواد يؤرقهم اليأس و تضنيهم أصوات الصلوات و التكبيرات المنبعثة من معسكر المسلمين القريب ، وخرجت مجموعة صغيرة من الجنود يدفعهم اليأس للبحث عن الماء و يطلبون لأنفسهم الموت على أيدي المسلمين ، ولكي يزيد صلاح الدين من متاعب الصليبيين أمر بإضرام النار النيران في الحشائش الموجودة في المنطقة و تحت جنح الليل حرك صلاح الدين جيشه ليحاصر جيش الصليبيين ، وعندما لاحت تباشير فجر يوم السبت الرابع من جويلية كان الجيش الصليبي محاصرا بحيث لا تستطيع قطة أن تنفذ من هذا الحصار على حد تعبير(64)، و سرعان ما بدأ الهجوم الإسلامي بعد شروق الشمس ،و كان هناك شيء واحد يشغل بال المشاة الصليبيين هو كيف يمكنهم الحصول على الماء فحاولوا أن يشقوا طريقهم بالقوة صوب البحيرة وفي الحال لقي كثيرون مصرعهم ، ووقع كثيرون في الأسر وفي

خضم المعركة المحتدمة حاول ريمون أمير طرابلس أن يجد ثغرة يحطم بها الحصار الإسلامي ، ولكن تقي الدين عمر بن شاهنشاه ، ابن أخي صلاح الدين و قائد إحدى الفرق الإسلامية ، أحس بمحاولته فتظاهر بالهزيمة و أفسح لريمون طريق الخروج ثم احكم الحصار مرة أخرى حول الجيش الصليبي بحيث فصل جيش ريمون عن بقية الجيش الصليبي فسارع بالهروب إلى طرابلس ثم هرب اثنان آخران من قادة الجيوش الإسلامية(65).

3.5 مرحلة حسم جيش صلاح الدين للمعركة و المطاردة و استثمار النصر: شن المسلمون هجومهم الحاسم على الصليبيين و قتل أسقف عكا و استولى المسلمون على الصليبي الأعظم ،و لم تنج من خيول فرسان الصليبيين سوى قلة قليلة ، وعندما وصل المسلمون المنتصرون إلى أعلى التل كان الفرسان الصليبيون و ملكهم في المنتصف يرقدون متهالكين لا يكادون يقدرون على رفع سيوفهم لكي يستسلموا للمسلمين ، وسيق الملك الصليبي وقادة جيشه إلى خيمة السلطان صلاح الدين يوسف ابن أيوب[66] ،وبذلك انهزم الصليبيون هزيمة نكراء حولتهم جميعا مابين قتيل و أسير ، وبلغ عدد قتلاهم عشرة ألاف و أسر ملك بيت المقدس و أرناط موقد شرارة هذه الحرب [67]، استمر نشاط صلاح الدين ضد الصليبيين ، ضمن خطة عسكرية اقتضت توجيه القوات الأيوبية نحو المدن الساحلية التي يحتلها الصليبيون و يرى الباحث أنها تهدف لتحقيق الأهداف التالية :قطع الطريق على الصليبيين في أوربا و منعهم تقديم الدعم للصليبيين في الشرق ، وفتح الطريق إمام القوات الأيوبية في مصر ، لضرب أية تحركات أوربية ،و للإسهام بالضغط على الصليبيين ، و استرجاع البلاد منهم ، ثم استكمال تطويق الكيانات الصليبية ، في ملكة بيت المقدس ،و أنطاكية ، وطرابلس عن طريق البحر ، بعد أن تم تطويقها عن طريق البر، و في صورة ما وقع ذلك تتجه القوات العسكرية الأيوبية نحو بيت المقدس ، والمدن الداخلية في مملكة بيت المقدس ، و الامارت الصليبية لتصفيتها [68]، وعلى الصعيد الميداني فقد أثمرت الخطة بتحقيق أهداف كبيرة فقد تم تحرير عكا[69] ، وقيسارية ، ونابلس[70] ،ويافا[71] ، وصيدا [72]، وحيفا ،وتبنين ،و بيروت[73] ،و جبيل ،و عسقلان[74] .

تمكن صلاح الدين من قتل عدد كبير منهم ، وأسر مقدميهم ، وكان منهم الملك جفري[75] الذي فقد كل فرسانه و لم يبق منهم إلا مائة و خمسون فارسا فالتف المسلمون حولهم و أسروهم كما أسروا البرنس أرناط و أخا الملك و ابن الهنفرى و ابن صاحبة طبرية و مقدم الداوية و الاسبتارية، و صاحب جبيل ولم ينج إلا الفونس الذي هرب إلى صور في بداية المعركة ، وقد أمر صلاح بقتل مقدمي الداوية و الاسبتارية كما هو قتل بيده البرنس أرناط لأنه كان قد نذر دمه لاعتداءاته المتكررة على قوافل المسلمين و تهجمه على النبي محمد ρ بينما أكرم الملك جاي و ومل بالإحسان[76].

لقد كان نصر حطين ساحقا بدرجة جعلت أحد المؤرخين المعاصرين لها يقول :و كان من يرى الأسرى من كثرتهم لا يظن هناك قتلى فإذا رأى القتلى حسب أنه لم يكن هناك أسرى أو بعبارة أخرى كانت حطين أفدح من مجرد كارثة حربية حلت بالصليبيين ، إذ تم فيها أسر ملك بيت المقدس و ضياع هيبته[77].

6. خاتمة:

تمخضت عن هذه الدراسة جملة من النقاط نوجزها في :

- أن التخطيط و التنظيم عاملان أساسيان في أي مواجهة
- القيادة العسكرية الفذة ذات المهارة و الكفاءة العسكرية تلعب دورا هاما في التوجيه العمليات العسكرية بما يكفل عوامل النصر و الفوز .
- الإيمان بالقضية يدفع إلى المزيد من التضحيات .
- الاختيار الأنسب للمكان يمكن ان يعزز فرص النصر .
- التقسيم المناسب للفرق و تقدير وقت تدخلها ترتبط بالدراية الكافية للقايد الذي حسبه يقدر متى و كيف تتدخل
- ساهمت شخصية صلاح الدين دورا بارزا في شحذ همم المسلمين و وإقناعهم بأهمية النصر في حطين .
- ساهمت معركة حطين في تعزيز موقف المسلمين في خارطة التموقع و الانتشار و التفاوض بالنسبة للمسلمين .

7. قائمة المراجع:

(1) للمزيد أنظر ، ابن واصل ،المصدر السابق ، ج.1 ،ص.181؛ أبوشامة ،نفسه، ج.3 ، ص.164 ؛ابن الأثير ، المصدر السابق ، ج.10،ص.134.

(2) مها علي أحمد الداغش ، الحرم القدسي خلال العصر الأيوبي ،رسالة ماجستير ،كلية الدراسات العليا الجامعة الاردنية ،افريل 2002 ، ص. 25.

(3) نفسه، ص.24.

(4) نفسه، ص.24؛ Sir Hamilton Gibb , op-cit , p.51

(5) أحمد مختار العبادى ، في تاريخ الأيوبيين و المماليك ، ص.52.

(6) اسمت غنيم ، الدولة الأيوبية و الصليبين ،دار المعرفة الجامعية ،الإسكندرية، 1990 ،ص.34.

(7) لأن أرناط لم يقف عند الحد ، إذ قرر أن يعترض قافلة الحجيج القادمة من مكة إلى بلاد الشام و هذه القافلة تذكر الكتابات أنها كانت تحمل أخت صلاح الدين يصف بن الأثير تلك القافلة بأنها قافلة عظيمة ، غزيرة الأموال ، كثيرة الرجال ؛

ابن الأثير ، المصدر السابق، ج.9 ، ص. 166 ، وتشيع المراجع الصليبية أنه كان من بين الأسرى في تلك القافلة أخت صلاح الدين ، وهو خطأ لا يوجد ما يؤيده في أخبار المؤرخين المسلمين ، ولو كان الأمر كذلك لأشار إلى ذلك هؤلاء المؤرخين المعاصرين ، ويتضح مما ذكره أبو شامة أن أخت صلاح الدين أتت في قافلة أخرى قادمة من مكة المكرمة ووصلت إلى دمشق في صيف 580 هـ/ 1187 م ، أبو شامة ،المصدر السابق ، ج. 3 ، ص.176؛ Sir Hamilton Gibb , op-cit , p.51

(8) الأصفهاني المصدر السابق،ص.136؛المقريزي ،المصدر السابق،ج.1،ق.1،ص.92.

(9) صالح زهر الدين ، موسوعة معارك العرب ، دار الندوة الجديدة ، ط.1 ،بيروت ،1420هـ/ 2000م، ص.293،

(10) عبد الفتاح عاشور ، الأيوبيين و المماليك ،ص.60.

(11) صالح زهر الدين ، المرجع السابق،ص. 295.

(12) أنطاكية : تقع أنطاكية على نهر العاصي (الأورنت) على مسافة ١٢ ميلاً من البحر ، فتحها المسلمون على يد أبى عبيدة عامر بن الجراح سنة ٣٢ ه/ ٦٣٨ م أثناء فتح الشام ، وبقيت في يد المسلمين حتى استولى عليها الإمبراطور نقفور فوكاس سنة358 هـ/ 969م ، ثم عادت إلى يد المسلمين عندما فتحها سليمان بن قتلمش سنة 477 ه/ 1085 م ، فلما مات انتقلت إلى حوزة السلطان ملكشاه فعين عليها ياغى سيان التركي، والذي حكمها 10 سنوات ،ثم سقطت في يد الصليبيين ، وتتمتع أنطاكية بجغرافيه فريدة ، ولعبت دوراً كبيرًا في الحروب الصليبية ، وكانت عزيزة على النصارى، فقد أقام بها بطرس أول أسقفية و بها العديد من الكنائس معمولة بالذهب ، والزجاج الملون والبلاط ، لمزيد من التفاصيل؛ أنظر : ابن الأثير ، المصدر السابق ، ج. 8 ، ص.480.ص 126؛ ياقوت الحموي ، المصدر السابق ، ج. 1، ص. 354.

(13) عبد الرحمن زكى ،الجيش المصري في العصر الإسلامي ،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ،دت،ص.134.

(14) عبد الفتاح عاشور ، نفسه ،ص.60.

(15)اتحاد المؤرخين العرب ،ملامح خطة صلاح الدين العسكرية ،800عام حطين صلاح الدين و العمل العربي الموحد معركة حطين و الاستيلاء على القدس 0عام حطين صلاح الدين و العمل العربي الموحد ، ديفيد جاكسون ،صلاح الدين دار الشروق ،ط.1، القاهرة ، 1989،ص.89.

Steven Runciman . op cit, p.490. (16)

(17) أبوشامة ، المصدر السابق ،ج.3 ،ص.176.

(18) Steven Runciman . Ibid.p.490 ، حطين بين أخبار مؤرخيها و شعر معاصريها ، دار البشير ، الطبعة الأولى ، عمان ، 1987 ،ص.24 .

(19) كان صلاح الدين آنئذ بدمشق فأرسل إلى جميع الأطراف باستدعاء العساكر للسير لحرب أرناط ، انظر ؛ اتحاد المؤرخين العرب،نفسه.

(20) ابن واصل ، المصدر السابق ،ج.2 ،صص.187،188 ؛المقريزي ، المصدر السابق ،ج.1 ،ص.91.

(21) عماد الدين الكاتب الأصفهاني ،المصدر السابق، ص.140.

(22) طائفة من فرسان الفرنج حبسوا انفاسهم لقتال المسلمين ، و قد اطلق المسلمون هذا الاسم على فرسان المعبد (Templars)و هم الجماعة التي أسسها (Hugue de paynes) سنة513ه /1119م لمحاية طريق حجاج النصارى بين يافا و القدس ، ثم أصبحت هيئة دينية حربية لها شأنها في الحروب الصليبية ؛ انظر عاشور ،الحركة الصليبية ،ج1 ،ص.487؛ Henry treece , The Crusades , London , 1962 , p.p.172-174

(23) جماعة من فرسان الفرنج ، تأسست بعد استيلائهم على بيت المقدس سنة492ه/1098م، وكان هدفها الأول علاج المرضى ، وإيواء الحجاج و مساعدتهم ، انظرعاشور ،نفسه،ج1،ص.486؛Henry treece,Ibid,pp.1171-172

(24) اتحاد المؤرخين العرب ،المرجع السابق، ص.115.

(25) التركبوليين :التسمية الغربية لهذا النوع من الجند Turcopolis ، لا شك أن هذه التسمية توحي بأصول تركية لهؤلاء الجنود إذ أن نصارى ذلك الوقت الذين كتبوا عن الحروب الصليبية كانوا يسمون أعدائهم في بلاد الشام باسم الأتراك ، لان العنصر التركي كان هو العنصر الغالب في جيوش المسلمين لبان حكم السلاجقة للبلاد أثناء قدوم أول حملة صليبية ثم عهد الزنكيين و عهد صلاح الدين ؛ نفسه ،ص.18.

(26) Steven Runciman , Op.cit ., p.490.

(27) Ibid.p.490.

(28) انظر ، الأصفهاني ، المصدر السابق ، ص.143؛ ابن واصل ، المصدر السابق ،ص.189.

(29) Steven Runciman , Op.cit ., p.490.

(30) لقد بنيت القلعة بخصائص تناسب أهميتها الاستراتيجية و الدفاعية ، إذ أحيطت بخندق عميق يتراوح عرضه بين (10 -15 م)و عبأ بالماء ليحول دون وصول الغرباء إليها بسهولة و لا يمكن الدخول لبوابتها الوحيدة إلا بواسطة جسر خشبي ، وقد زودت بمخازن و غرف للقادة وآبار في طابقها الأرضي يبلغ طولها سبعين مترا ، وعرضها خمسين مترا ، هذا و قد أحيطت بست ابراج مربعة ، ثلاثة من الشرق و ثلاثة من الغرب ، وقد زودت بنوافذ للمراقبة و فتحات لإطلاق الأسلحة الدفاعية بالإضافة إلى احتوائها على محطات للحمام الزاجل الذي كان يتداول الرسائل بين القاهرة و دمشق ؛انظر ، أحمد علي الداغش،المرجع السابق ،ص. 26.

(31) أبوشامة ، المصدر السابق ،ج.3،ص.135.

(32) سعد المومني ،القلاع الإسلامية في الأردن الفترة الأيوبية والمملوكية ، رسالة ماجستير ، الجامعة الأردنية ،عمان ،1985،ص.81.

(33) سعد المومني ،نفسه،ص.82.

(34) عبد الرحمن زكى ، المرجع السابق ،ص.136.

(35) الأطلاب : جمع طلب وهي كلمة كروية معناها الأمير الذي يقود مائتي فارس في ميدان القتال ، وتطلق على قائد المائة أو السبعين ، وأول ما استعمل هذا اللفظ بمصر و الشام أيام صلاح الدين ثم عدل مدلوله و اصبح يطلق على الكتيبة ؛ انظر الأصفهاني ، المصدر السابق ، ص.143؛ اتحاد المؤرخين العرب ،نفسه ، ص.113 .

(36) أبوشامة ، المصدر السابق ،ج.3 ،ص.178؛الأصفهاني، نفسه ،ص.144.

(37) تقع طبرية فوق جبل مطل على بحيرة طبرية ، وعليها صور حصين ، وبحيرتها لا تعيش فيها حيوانات ، كانت في أيدي المسلمين إلى أن ملكها الصليبيون سنة 492هـ و بقيت بأيديهم حتى استردها صلاح الدين سنة583هـ ؛ انظر اتحاد المؤرخين العرب ،المرجع السابق ، ص.114، الهامش واحد.

(38) أبوشامة ، نفسه ،ج.3 ،ص.188.

(39) ابن الأثير ،المصدر السابق ،ج.10، ص.145 ؛المقريزي ،المصدر السابق،ج.1،ص.92.

(40) أبوشامة ، نفسه ،ج.3،ص.179.

(41) أبوشامة ،ج.3، ص.180؛ اتحاد المؤرخين العرب ،المرجع السابق ، ص.116.

(42) اتحاد المؤرخين العرب ،نفسه ، ص.115.

(43) ابن شداد ، المصدر السابق ،ص.75 ؛ محمود إبراهيم ،حطين بين أخبار مؤرخيها و شعر معاصريها ، دار البشير ، عمان ، ط.1 ، 1987 ، ص.27.

(44) محمود إبراهيم ،المرجع السابق ، ص.27

(45) الأصفهاني ، المصدر السابق ، ص.172؛ أشار عماد الأصفهاني على أن الكونت ريموند كان قد نصح قبل ذلك بالحذر و عدم التعجل في مواجهة صلاح الدين ؛ الأصفهاني ، المصدر السابق ، ص.165-171.

(46) Steven Runciman . op cit.pp.455.487

(47) ابن واصل ، المصدر السابق ، ج.2، ص.189؛ محمود إبراهيم ، نفسه ، ص.28.

(48) لأنه لم يستطع الوصول إلى طبرية إذ تعرض لوطأة الحر و تكاثف الغبار و شدة العطش و تعرضه لسهام خيالة المسلمين و لأجل التحضير للدخول في المعركة ؛ انظر ، محمود إبراهيم ، نفسه ، ص.28.

(49) أبو شامة ، المصدر السابق ،ج 3،صص176-179؛ ابن واصل ، نفسه ،ج.2، صص.192-194.

(50) ابن الأثير ، المصدر السابق ،ج.10،ص.146؛ العماد الأصفهاني، نفسه،صص.103-111؛ المقريزي ، المصدر السابق ،ج.1،ص.93.

(51) Ranil.W.H, Islam and the west ,Edink wah, london ,1966. p.246.

(52) ابن الأثير ، نفسه ، ج. 10،ص.146،ابن واصل ، المصدر السابق ،ج.2،ص.191.

(53) اتحاد المؤرخين العرب ،المرجع السابق ، ص.119.

(54) المقريزي ، نفسه،ج.1 ص.93

(55) ابن الأثير ،نفسه ج.10،ص.148، عبد الفتاح عاشور ، الأيوبيين و المماليك ،ص.63 ؛ قدري قلعجي ، المرجع السابق ،ج.2 ، ص. 314.

(56) ابن شداد ، المصدر السابق ، ص.18 .

(57) أبوشامة ،المصدر السابق،ج.3 ،ص.177؛عبد الفتاح عاشور،الحركة الصليبية ، ج.2 ، ص.804.

(58) قدري قلعجي ، المصدر السابق ،ج.2 ،316.

(59) نفسه ، ج.2 ،ص 318.

(60) نفسه ، ج.2 ،ص 318.

(61)قدري قلعجي ، المصدر السابق ، ج.2 ، ص.319.

(62) أبوشامة،المصدر السابق،ج.3 ،ص.177.

(63) ابن الأثير ، المصدر السابق ، ج.10 ،ص.149؛ احمد الشامي ، صلاح الدين الأيوبي و الصليبيون ،مكتبة النهضة العربية ، ط.1، القاهرة ، 1991 ص.128.

(64) احمد الشامي ،المرجع السابق،ص.129.

(65) أبوشامة ، المصدر السابق،ج.3،صص.190،189 ؛192،191. Steven Runciman , op cit,pp

(66) قاسم عبد قاسم ، علي السيد علي ، الأيوبيين و المماليك ، عين للدراسات و البحوث في الإنسانية و الاجتماعية ،عين شمس،دت، صص59،58

(67) للمزيد حول استسلام الصليبيين ، انظر ، ابن واصل ،المصدر السابق ج.2 ،صص195،194؛سعيد عاشور، الحركة الصليبية ،ج.2،ص.780.

(68) عبير احمد عطاالله، موقف العلماء و الأدباء من الصليبيين في العصر الأيوبي، رسالة ماجستير ، جامعة مؤتة ، 2002، ص.120.

(69) اتجه صلاح الدين إلى عكا لتحقيق اتصال بحري بين مصر و بلاد الشام و دخلها بعد أن سلم جوساين الثالث حاكمها مفتاح المدينة ، بعد أن أمنهم صلاح الدين على أرواحهم ،و أنفسهم ، وممتلكاتهم ، وفوض صلاح الدين الأيوبي أمر المدينة إلى ولده الأفضل نور الدين علي ؛ انظر ابن واصل ،المصدر السابق ،ج.2،ص.201؛ W.B.Stevenson ,op cit , p.204.

(70) فتح صلاح الدين نابلس بالأمان ؛ انظر :ابن واصل ، نفسه ، ج.2،ص.204

(71) هاجم العادل يافا ، وبعد مقاومة ، سقطت بيده ؛ انظر: نفسه ،ج.2،ص.204.

(72) دخلت صيدا تحت سيطرة صلاح الدين ، بعد أن استسلمت دون مقاومة ؛ انظر ، نفسه، ص.206.

(73) حاصر صلاح الدين بيروت لمدة ثمانية أيام ، و تسلمها بعد أن امن أهلها ، على أنفسهم و أموالهم ، نفسه .

(74) حاصر صلاح الدين عسقلان ، وظل أهلها من الصليبيين يقاومون حتى نفذت إمكانياتهم ، ودخلها بعد أن امن أهلها من الصليبيين بناء على طلبهم ؛ انظر، ابن الأثير ، المصدر السابق ، ج.10 ، ص.153.

(75) ابن كثير ، المصدر السابق ،ج.12،صص.330-332.

(76) اتحاد المؤرخين العرب ، المرجع السابق ، ص.120.

(77) أبو شامة ، المصدر السابق ،ج.3،ص.187

السليك: استراحة نبطية على الساحل الغربي لخليج السويس
El-Silic: A Nabataean Caravan station on the western coast of the Suez Gulf.

محمود سالم غانم سالم(*)1

[1]وزارة السياحة والآثار، جمهورية مصر العربية، msalem19976@gmail.com

إسلام سامي عبد الباسط سليمان(*)2

[2]وزارة السياحة والآثار ،جمهورية مصر العربية، **soldado2010@yahoo.com**

مصطفى محمد نور الدين محمد(*)3

Mostafaarchaeology@gmail.comوزارة السياحة والآثار، جمهورية مصر العربية،

هشام محمد حسين حامد(*)4

hecham.husein@gmail.com وزارة السياحة والآثار، جمهورية مصر العربية،

تاريخ الاستلام:15 /11/ 2020 **تاريخ القبول**:18 /12/ 2020

ملخص:

أقام الأنباط مملكة لهم في شمال غرب الجزيرة العربية (الأردن حاليًا)، امتدت من القرن الرابع قبل الميلاد حتى أوائل القرن الثاني الميلادي، كان يغلب عليها الطابع التجاري، وكانت مصر من أهم البلدان التي ترددت عليها قوافل الأنباط التجارية، وفي الموسم الأول(2018م) لمشروع توثيق النقوش الصخرية بجمهورية مصر العربية، قام فريق العمل بتصوير النقوش النبطية بالموقع المسجل بوزارة السياحة والآثار تحت اسم "السليك"، وبالدراسة تبين أنهذه النقوش نشرها (آنو ليتمان)عام 1953م، إلا أنه لم يحالفه الصواب في قراءة كثير من هذه النقوش، كما أننا نتساءل هل هذا الموقع يمثل منطقة استيطان للأنباط، أم أنه مجرد استراحة لقوافلهم التجارية المتجه إلى وادي النيل؟

وكان من أهم نتائج البحث هو إعطاء قراءة مغايرة لقراءة ليتمان في عدد منالنقوش، كما تبين أن الموقع يمثل استراحة للقوافل النبطية على الساحل الغربي لخليج السويس.

(*) **محمود سالم غانم سالم: msalem19976@gmail.com**

(*)**إسلام سامي عبد الباسط سليمان:soldado2010@yahoo.com**

(*)**مصطفى محمد نور الدين محمد:Mostafaarchaeology@gmail.com**

(*)**هشام محمد حسين حامد : hecham.husein@gmail.com**

الكلمات الدالة:الأنباط، استراحات القوافل، السليك، أبو الدرج، النقوش النبطية، آنو ليتمان.

.

Abstract:
The Nabataeans established Their kingdom in northwestern Arabia (present-day Jordan) from 4TH century BC to 2ND century AD, Egypt was one of the most important countries that the Nabatean trade caravans visited, during the first season of the documenting rock inscriptionsproject, the work team photographed the Nabataean inscriptions on the site of "El-Silic ", these inscriptions were published by (Anno Littmann) in 1953, but he did not get the right thing in reading many of these inscriptions. We also wonder whether this site represents ANabataean settlement, or a Nabataean caravan station?
This paper give a different reading to Littmann’s reading in a number of inscriptions, and proves that EL-Silic site, was a Nabataean caravan station on the western coast of the Suez Gulf.

Keywords: Nabateans, Caravan breaks, El-Silic,Abu-Darg,Nabataean inscriptions, Anno Littmann.

1. مقدمة:

يدل انتشار النقوش النبطية في أنحاء متفرقة من شبه جزيرة سيناء وشرق دلتا النيل والصحراء الشرقية بمصر على الصلات التجارية والسياسية الوطيدة بين مملكة الأنباط ومصر القديمة، حيث كانت قوافل الأنباط التجارية تجتاز ربوع مصر سواء قادمة عبر الطريق الشمالي القادم من البتراء إلى غزة، ثم العريش وقصررويتوبلوزيومفي شمال سيناء، إلى أن يصل إلى موقع الشقافية حالياً في منطقة شرق الدلتا[1]، أو طريق وسط سيناء القادم من أيلة (مدينة العقبة بالأردن) إلى تل القلزم (السويس حاليًا)[2]، ثم يتجه إلى الشمال حيث دلتا النيل، أو الجنوب عبر ساحل البحر الأحمر الغربي ليصل إلى الوديان التي تصل البحر الأحمر بوادي النيل كوادي عربة ووادي الحمامات، أو الطريق الذي يعبره أنباط جنوب سيناء المقيمين في وادي فيران ووادي مُكَتَّب ووادي سرابيط الخادم الذي يسلكونه من هذه المواقع ليصلوا ربما إلى ميناء أو مرسى فى محيط منطقة أبو زنيمة على الساحل الشرقي لخليج السويس، حيث يتم عبور الخليج والوصول أيضاً إلى ميناء أو مرسى فى الجهة المقابلة ربما فى محيط

منطقة العين السخنة، ومن ثم الإنطلاق إلى شمال وجنوب وغرب مصر، حيث يتم توزيع السلع التجارية.
وكان نتاج تعدد الطرق والدروب التجارية إنشاء المدن والحصون واقامة الاستراحات، بقي العديد منها شامخًا إلى يومنا هذا، ومن هذه الاستراحات التي خلفها الأنباط، ذلك الموقع الواقع على حافة الصحراء الشرقية مطلاً على الساحل الغربي لخليج السويس والمعروف حالياً باسم موقع " السليك"، حيث عُثِرَ فيه على عدد (20) نقشًا نبطيًا، وبالدراسة تبين أن " أنو ليتمان" قد نشرها عام 1953م[3].
وفي الموسم الأول لمشروع توثيق النقوش الصخرية بجمهورية مصر العربية، قام فريق العمل
باستخدام تقنية الفوتوجرامتري في التوثيق العلمي للنقوش النبطية الموجودة بموقع السليك، مما ساعد في الحصول على صور عالية الجودة لهذه النقوش، نتج عنه قراءة عدد من النقوش التي لم تكن واضحة من قبل، وقد تبين أن القراءة الصحيحة لهذه النقوش هي خلاف ما جاء عند ليتمان، ومن خلال منهجية البحث الممثلة في الحصول صورة عالية الجودة للنقوش النبطية في منطقة السليك، ثم التفريغ الدقيق لهذه النقوش، تمكن الباحثون من إعطاء قراءة جديدة مغايرة لما جاء عند ليتمان، وذلك في ستة نقوش تعتبر من أهم النقوش التي عثر عليها في الموقع، ومن هنا استطاع الباحثون إلى الوصول إلى الهدف المنشود من هذا البحث والممثل في قراءة نقوش السليك قراءة صحيحة والتعرف على طبيعة الموقع ووظيفته في كونه كان يمثل استراحة للقوافل النبطية طيلة القرن الثالث الميلادي، دل على ذلك قراءة النقش الأول المؤرخ بعام 266م، فضلًا عن دراسة البيئة المحيطة بالموقع، والتي وفرت أسباب الحماية للقوافل النبطية المستراحة بالمكان أثناء توجهها إلى مدن وادي النيل بشتى سلع التجارة.

2.الموقع الجغرافي والأهمية التاريخية لمنطقة السليك:

يقع موقعآثار السليك على الساحل الغربي لخليج السويس، جنوب مدينة السويس بحوالي 69كم، ملاصقة للطريق الحالي المعروف باسمطريق السويس – الزعفرانة.الموقع الأثري عباره عن مكان منبسط يقع في حضن

جبل الجلالة البحريةعلى منحنى صخري من الحجر الرملي، يطل مباشرة على خليج السويس وتتوفر فيه الحماية من حرارة الشمس نظرا للارتفاع الملحوظ لسفح الجبل. وتكمن الأهمية التاريخية لمنطقة السليك، في أن الأنباط اتخذوها استراحة لقوافلهم التجارية المارة بالمكان وذلك خلال العصر الروماني، لقربها من المحطة الرومانية وبئر مياه أبو الدرج على ساحل خليج السويس، فقد دونت القوافل النبطية بهذه المنطقة "السليك" نقوشًا تذكارية على واجهة سفح جبل الجلالة البحرية المطل على خليج السويس، تخلد ذكرى مرورهم وتواجدهم بالمكان.زار المكان العديد من الرحالة والباحثين ولكن أول من دون هذه النقوش هو ليتمان، الذي أشار إلى المنطقة تحت اسم أبو الدرج لقربها من بئر مياه أبو الدرج(4)، وحفاظاً على هذا الإرث الحضاري قامت وزارة الآثار المصرية بإخضاع المنطقة لسلطة المجلس الأعلى للآثار عام 2005م، تحت المسمى الحالي للمكان وهو "السليك"، لتكون تحت إشراف إدارة منطقة أثار السويس، وذلك بعدما قامت بعثة الآثار المصرية في بداية عام 2005 بتوثيق تلك النقوش(5).

3.النقوش النبطية بالسليك:

ترك الأنباط في منطقة السليك ما يقرب من سبع وعشرين نقشًا(6)، وهي تندرج تحت نوع النقوش النبطية التذكارية القصيرة، التي يسجل فيها المسافر عبر الصحراء اسمه واسم والده وأحياناً اسم جده أو قبيلته مصحوباً بكلمات تعبر عن تمنيات المسافر مثل « س ل م » بمعنى« تحيات» و« ذ ك ي ر» بمعنى « ذكريات» و « ب ط ب» بمعنى « الطيبة»(7)، و فيما يلي دراسة تحليلية لأهم هذه النقوش:

1.3النقش رقم(1):

النص:

- 160
- ب س ن ت
- هـ ف و ك دي م ق ت ب ي (أ)

الترجمة: 160 في سنة عودة الجمالين(الهجانة).

التعليق:

السطر الأول:
يحتوي هذا النقش في سطره الأول على أعداد نبطية تتمثل في: العلامة الأولى: هي علامة 100، والعلامة الثانية: هي علامة الرقم 30، ويلاحظ أنها مركبة من رقمين هما ال20، ال10، فالعدد 30 في النبطية هو مجموع الرقمين 20+10 ، ثم العلامة الأخيرة: وهي تكرار للعدد الذي قبلها وهو ال30، ومن هنا فمجموع الأرقام في هذا السطر هو 160.
السطر الثاني:
قرأه ليتمان س ن ت، والصحيح أنه يقرأ ب س ن ت، حيث يبدأ السطر بحرف الجر النبطي (ب) ومعناه (في)، فتكون القراءة الصحيحة لهذا السطر (ب س ن ت) أي: " في سنة"، ومن ثَمَّ فإن العدد 160 هو عدد سنوات، والمراد به سنة 160 لتقويم بُصرى النبطي، والذي يوافق عام 266م[8].
السطر الثالث:
ثم جاء السطر الأخير وهو " هـ ف و ك دي م ق ت ب ي ا" ومعناه عودة الجَمَّالين "الهجانين- سائقي الجِمال"، حيث أن كلمة هـ ف و ك هو اسم مفـــــرد مذكر بمعنى "عودة"[9]، وقد جاء هذا الاسم أيضاً في النقوش السامية[10]، وكلمة م ق ت ب ي ا وهي اسم جمع مذكر في حالة التعريف معناه الجَمَّاليون (الهجانة- الجَمَّالة- سائقي الجمال)[11].

2.3النقش رقم(2):
النص:
- س ل م ف ص ي ب ر أ ع ل ا ب ر هـ ط م
- و ن س ي ج و ب ر أ و س و
الترجمة:
تحيات فصي بن أعلى بن هطم ونسيج بن أوس.
التعليق:
السطر الأول:
قرأه ليتمان: أ ف ص ي ب ر أ ع ل ا ب ر ه ش م، أي: " أفصي بن أعلى بن هاشم"، وقد تجاهل ليتمان كلمة (س ل م) الموجودة في أول النقش وأضاف للعلم الأول حرف الألف وهو غير موجود في الأصل، وقرأ

العلم الأخير (ه ش م)، والصواب أنه "ه ط م"، إذ أن الحرف الثاني هو الطاء وليس الشين، وهذا السطر يعد بداية نقش جديد يبدأ بكلمة (س ل م) المعروفة في النقوش النبطية التذكارية.

السطر الثاني:

هذا السطر في الحقيقة هو عطف على السطر الرابع ومكمل له إذ أن السطرين الخامس والسادس يعطيان معًا نقشًا واحدًا، فقد تبين أن السطر الخامس يبدأ بحرف العطف(و)، ثم العلم (ن س ي ج و) يليه لفظ البنوة(ب ر) ثم العلم (أ و س و)، لكن أعتبر ليتمان لفظ البنوة (ب ر) هو حرف العطف (و)، لذلك عطف العلم الثاني (أ و س و) على العلم الأول (ن س ي ج و)، وأعطاه القراءة (ن س ي ج و و أ و س و)، كعلمين والصواب أنه علم واحد يتكون من اسم الأبن (ن س ي ج و)، ولفظ البنوة (ب ر)، ثم اسم الأب وهو (أ و س و)، فيكون(نسيج بن أوس) علم معطوف على العلم الوارد في السطر الرابع (فصي بن أعلى بن هطم)، المسبوق بكلمة (س ل م)، التي تشير إلى التحية الواردة إلينا من فصي ونسيج سنة 266م.

س ل م:

اسم مفرد مذكر في حالة الاضافة، يعنى "سلام- تحيات"، وهو منتشر في اللغات السامية[12].

ف ص ي:

علم بسيط جاء في النقوش النبطية الأخرى بصيغة أ ف ص ي، أ ف ص أ[13]، وهو مشتق من الجذر (ف ص ى) بمعنى "خَلَصَ وفَصَلَ الشيء بالشيء"، وأَفْصَى أي:" تخلَّصَ من خَيْرٍ أو شَرَ"[14]، وعلى هذا فمعناه " تحرر، تخلص، نجى"[15]، وجاء بصيغة أ ف ص ي في النقوش المعينية والصفوية والثمودية[16]، وجاء بصيغة ف ص ي في النقوش التدمرية[17].

ب ر:

اسم البنوة، ويعني "ابن"، وقد استخدم هذا الاسم كثيراً في النقوش النبطية، وجاء هنا في حالة المفرد المذكر [18].

ا ع ل ا :

علم بسيط على وزن أفعل، معناه "أعلا"، من العلا وهو الرفعة والشرف[19]، جاء فيالنقوش النبطية الأخرى[20]، وجاء أيضاً في النقوش العربية القديمة[21].

ن س ي ج و:

علم بسيط ظهر في النقوش النبطية كثيراً[22]، كما ظهر في النقوش العبرية والنقوش العربية القديمة[23]، وهو بمعنى "النّساج" أي "حائك القماش"، وربما أن حامل هذا الاسم له علاقة بعملية النسج، ويعتبر ذلك شيئاً طبيعياً في مجتمع يعتمد كلياً على تربية الإبل والماعز والخراف، وكان يصنع الغطاء في هذا المجتمع من الصوف[24].

أ و س و:

علم بسيط جاء بكثرة في النقوش النبطية[25]، وهو من أسماء الذِّئب[26]،ويأتي "أوس" بمعنى عطية أو هبة، وعُرِفَ العلم في النقوش التدمرية[27]، والنقوش العربية القديمة[28].

3.3 النقش رقم(3):

النص:

س ل م ش م ر خ

ب ر أ ع ل ا

الترجمة:

تحيات شمرخ بن أعلى.

التعليق:

السطر الأول:

قرأه ليتمان: س ل (م) ن (ف ي ل و)، وقدر ليتمان حرف الميم في كلمة (س ل م) والصحيح ان حرف الميم هذا موجود في أصل النقش، ولكن ممتد أسفل حرف اللام ويرد بهذا الشكل في كثير من النقوش النبطية، ثم قرأ العلم الذي يليها على أنه (ن ف ي ل و- نفيل)، وقام بتقدير الحروف الأربعة الأخيرة (ف ي ل و)، وهي غير موجودة في أصل النقش تمامًا، بل أن حرف (ن) الذي ذكر أنه موجود في النقش ولم يقدره هو أيضًا غير موجود، وبالرجوع إلى أصل النقش وشكله على الصخر، تبين أن هذا العلم يقرأ (ش م رخ)، فالقراءة الصحيحة لهذا السطر هي (س ل م ش م ر خ) أي (تحيات شمرخ).

السطر الثاني:

قرأه ليتمان : (ب ر ك ع ب و- بن كعب)، والصحيح أن العلم الوارد في هذا السطر هو (أ ع ل ا – أعلى)، وليس (ك ع ب و)، وبذلك فإن القراءة الصحيحة هي (ب ر أ ع ل ا)، وهذا السطر مع السطر الأول يمثلان نقشًا مستقلًا يقرأ:

- س ل م ش م رخ
- ب ر أ ع ل ا.

تحيات شمرخ بن أعلى.

ش م ر خ:

" شمرخ"، علم بسيط ورد في نقوش نبطية أخرى بصيغة ش ي م رخ، والشَّمارخ هي رؤوس الجبال، كما أن الشمروخ في النخل، هو العِثْكال الذي عليه البُسْر.

ومن الجديد بالذكر أن ليتمان اعتبر أن كل من النقوش ذات الأرقام (1)، و (2)، و (3)، تمثل نقشًا واحدًا فقط مكون من سبعة أسطر(Littmann, 1953, no.46 a.)، والصحيح أن محتوى هذه السطور السبعة تعطينا قراءة لثلاثة نقوش مستقلة وليس نقشًا واحدًا كما ذكر ليتمان.

4.3 النقش رقم(4):

النص:

- س ل م أ و.....
- ح ر ي ش و ب ر
- أ و س و

الترجمة:

تحيات أو.... حريش بن أوس.

التعليق:

ح ر ي ش و:

علم بسيط على وزن فَعِيل، جاء في النقوش النبطية الأخرى[29]، وجاء في النقوش العربية القديمة " حَرَش" الذي يصطاد العِظَاية"[30]، والعظاية دويبة كالقنفد والضفدع.

5.3 النقش رقم(5):

النص:

- س ل م أ و س و ب ر خ ل ص (ت).
- ب ط ب

الترجمة:

تحيات أوس بن خُلْصَة الطيبة.

التعليق:

هذا النقش يتكون من سطرين، إلا أن ليتمان اعتبره سطرًا واحدًا، واعطاه القراءة: س ل م أ س و د و ب ط ب(.Littmann, 1953, no 22 a)، والصحيح أن هذا النقش يتكون من سطرين و يقرأ على خلاف قراءة ليتمان، إذ أن القراءة الصحيحة له كما يأتي:

السطر الأول: س ل م أ و س و ب ر خ ل ص (ت)، بمعنى: تحيات أوس بن خُلْصَة.

السطر الثاني: ب ط ب، بمعنى: الطيبة.

خ ل ص (ت):

"خُلْصَة "، علم بسيط مشتق من " الخَلَص"، وهو "الشجر الطيب ذو الرائحة الزكية"، أو الخالص أي " الأبيض الصافي"، أو "الخالص، الناجي"، جاء كثيرًا في النقوش النبطية(الذييب مدونة مج 1، نق: 28، 80: 2)، وجاء في السبئية بصيغة خ ل ص.

ب ط ب:

وهذه الكلمة تتكون من " ب " وهي حرف جر، ثم الاسم "ط ب" الذي يعنى (خير)، فيكون المعنى "بخير- طيبة – حسناً" وهي كلمة ختامية تعبر عن نهاية الكلام[31].

6.3 النقش رقم(6):

النص:

س ل م أ ف ص ا ب ر ف ص ي ب ط ب

الترجمة:

تحيات أفصي بن فصي الطيبة.

التعليق:

هذا النقش يتكون من سطر واحد فقط، وأعطاه ليتمان القراءة التالية: س ل م أ (ع) ل ا ب ر ب ر (ي) ا و س ل م (Littmann, 1953, no 22 b.)، بمعنى " تحيات أعلى بن برئ وسلام"، إلا أنه بعد التتبع الدقيق لشكل

الحروف على الطبيعة، تبين أن القراءة الصحيحة لهذا النقش هي: س ل م أ ف ص ى ب ر ف ص ي ب ط ب، بمعنى " تحيات أفصى بن فصي الطيبة "

7.3 النقش رقم(7):

النص:

س ل م .... ت ي م

الترجمة:

تحيات ..... تيم.

التعليق:

ت ي م:

"تَيْم"،علم بسيط، وتيم بمعنى خادم، ويأتي مضافًا لكلمة ا ل ه ي، ا ل ت، فيكونمعناه "خادم الإله"، وهذا الاسم موجود بكثرة في النقوش النبطية(32) والسامية الأخرى، حيث جاء بصيغة ت ي م ل ت في النقوش التدمرية[33]، والنقوش العربية القديمة[34].

8.3 النقش رقم(8):

النص:

- س ل م ع ب د أ ت م و ب ر م ن .... و
- س ل م و

الترجمة:

تحيات عبد أتم بن من.... وسالم.

التعليق:

ع ب د أ ت م و:

" عَبْد أَتَم"، علم مركب، عنصره الأول ع ب د بمعنى خادم، والثاني أ ت م اسم شخص على وزن أفعل من ت م م بمعنى التام أو الكامل [35].

س ل م و:

"سالم"، علم بسيط عُرِفَ في النقوش النبطية، ربما جاء من الجذر السامي س ل م "سَلَم"، ويعني "السالم"[36]، وهو يعادل اسم العلم الذي مازال متداولاً حتى الأن وهو سَالِم: أي من العيوب أو الباقي الذي لا يفنى[37].

9.3 النقش رقم(9):

النص:

ب ر ع م م و ب ط ب
الترجمة:
بن عممو الطيبة.
التعليق:
ع م م و:
"عمم" علم بسيط بمعنى "التام، الكامل"، وهو من عَمَمَ أي "كامل، تام"، والعمم: عظم الخلق في الناس وغيرهم، وجسم عمم: تام[38]، وجاء بصيغته هذه في النقوش النبطية مرات عديدة[39]، أما في النقوش التدمرية فعُرِفَ بصيغة ع م ت[40]، وبصيغة ع م م ت في النقوش العربية القديمة[41].

10.3 النقش رقم(10):

النص:
ذ ك ي ر أ و س و ب ط ب
الترجمة:
ذكريات أوس الطيبة.
التعليق:
ذ ك ي ر:
اسم على وزن فعيل، بمعنى " ذكرى"، عُرف بكثرة في النقوش النبطية، وجاء بالصيغة نفسها في النقوش الآرامية الدولية واللهجة الآرامية الفلسطينية، وفي التدمرية[42].

4.نتائج البحث:

وبعد التعرف على الموقع الجغرافي لموقع السليك، ومن خلال الدراسة التحليلية للنقوش النبطية التي تركها لنا الأنباط بالموقع، تبين أن لهذا الموقع وما به من نقوش دلالات تاريخية وحضارية هامة، أهمها ما يلي:

4. 1: اختيار الأنباط لمنطقة السليك لتكون استراحة لقوافلهم التجارية، إذ أن هذه النقوش التذكارية هي نتاج القوافل التجارية بالمنطقة.

4. 2: اختيار هؤلاء التجار الأنباط لموقع السليك كاستراحة لقوافلهم، يرجع لأمرين: الأول: قربها من بئر أبو الدرج والمحطة الرومانية بأبي الدرج حيث توفير الماء والحماية لقوافلهم من اللصوص، والثاني: أن هذا المكان تمر عليه الطرق التجارية القادمة من القلزم شمالًا ومن سيناء من

الساحل الشرقي لخليج السويس، تلك الطرق المتجه إلى المدن في وادي النيل.

4. 3:عمل الأنباط بنقل السلع التجارية من مصدرها بالمشرق إلى الأراضي المصرية،ومنهم فريق كان ينخرط في فِرَق الهجانة، التي تتولى الخدمة في نقاط ومحطات الحراسة الرومانية التي كانت منتشرة على كل من سواحل البحر الأحمر، وأودية الصحراء الشرقية التي تربط موانئ البحر الأحمر بوادي النيل، يدل على ذلك النقش رقم(1) وفيه "عودة الجمالين، أي الهجانة الذين في حراسة المحطات الرومانية بالمكان ".

4. 4: هذه النقوش ترجع لمنتصف القرن الثالث الميلادي، إذ جاء في النقش رقم (1) عبارة " في سنة 160"، أي من تقويم بُصرى، التي كان يؤرخ به الأنباط الأحداث بعد سقوط مملكتهم عام 106م، مما يعني أن هذا التاريخ يوافق عام 266م.

4. 5: هذه النقوش تمدنا بعدد من أسماء الأعلام النبطية، وكذلك أسماء المعبودات عند الأنباط، مما يعطينا صورة للحياة الاجتماعية والدينية عند الأنباط.

4. 6: هذه النقوش تبرهن على العلاقات العربية المصرية ، وأن التواجد العربي في مصر لم يكن مرهون بالفتح العربي الاسلامي لمصر، بل سبق ذلك بكثير، فالأنباط هم أحد الجاليات العربية التي عاشت على أرض مصر في ظل العمل في النشاط التجاري والتعدين لا سيما بعد قضاء الرومان على دولتهم عام 106م.

4. 7: النقوش النبطية الموجودة في السليك تعتبر من أهم النقوش التي دونها الأنباط في مصر: وذلك لأمرين:

الأول: أن منها النقش رقم (1)، وهو نقش يحتوي على تاريخ، إذ أنه مؤرخ بالعام 160 بعد سقوط مملكة الأنباط على يد الرومان عام 106م، وهذا التأريخ يُرْجِع هذا الموقع للعام 266م، مما يدل على استمرار تواجد الأنباط بالصحراء الشرقية بعد سقوط مملكتهم.

الثاني: دلت هذه النقوش على بعض وظائف ومهن الأنباط في مصر، ومنها عملهم كهجانة يعملون في درك الحراسة بالقلاع الرومانية وتأمين طرق التجارة بين مصر والبلاد المجاورة، دل على ذلك كلمة " م ق ت ب ي

ا"في النقش رقم (1)، والتي معناها الجَمَّاليون (الهجانة- الجَمَّالة- سائقي الجمال).

5. الخاتمة:

قدمت هذه الدراسة قراءة جديدة للنقوش النبطية بموقع السليك ذات الأرقام من (1) إلى (6)، كما أثبتت أن موقع السليك يمثل استراحة للقوافل النبطية التجارية، يتوفر بها الأمان ومياه الشرب القريبة منها عند محطة أبو الدرج الرومانية.

6. الأشكال:

الشكل1: خريطة (1) موقع السليك



scale1:150 km.

موانئ ومدن على طرق التجارة القديمة. استراحات ومستوطنات للقوافل التجارية قديمًا.

إعداد: محمود سالم غانم

الشكل 2:مساحة صغيرة من واجهة جبل الجلالة البحرية بموقع السليك، كُتِبَ عليها ثمانية نقوش بالخط النبطي(النقوش ذات الأرقام من 1 إلى 8).





تصوير: هشام محمد حسين، تفريغ النص: محمود سالم، إسلام سامي.

الشكل 3:مساحة صغيرة من واجهة جبل الجلالة البحرية بموقع السليك، كُتِبَ عليها النقشان رقما (9)، (10).





تصوير: هشام محمد حسين، تفريغ النص: محمود سالم، إسلام سامي.

8. الهوامش:

([1])Cavasin,R.: « Tell Defenneh et la route de l'encens », ENIM 12, 2019.p. 4.

[2] () مروان عاطف الضلاعين: " الطرق التجارية في مملكة الانباط"، 2010م، ص 156.

([3])Littmann, E,: Nabataean Inscriptions FromEgypt-1, BSOAS, Cambridge UniversityPress, 1953,Vol.15, p.1.

([4])Littmann, E,:Nabataean Inscriptions FromEgypt-1, p.1.

([5]) الحنجوري، محمد سالم وأخرون: التقرير العلمي عن منطقة السليك، 2005،المجلس الأعلى للآثار، ص 2.

[6] () وهذه النقوش حالتها الحالية سيئة للغاية، فقد أثرت عليها عوامل التلف كثيرًا، إذ أن الجبل المدون عليهالنقوش يطل مباشرة على الشاطئ الغربي لخليج السويس، ومع ذلك أمكن تمييز وقراءة عدد كبير منها.

[7] () سيد، عبدالمنعم عبد الحليم: البحر الأحمر وظهيرة في العصور القديمة، مجموعة بحوث نشرت في الدوريات العربية والأجنبية، ج 1، الإسكندرية، 1993، ص477.
(8)Littmann, A: Nabataean Inscriptions FromEgypt-1, P.16.
(9)الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: المعجم النبطي، دراسة تحليلية مقارنة للمفردات والألفاظ النبطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2014م، ص80.
(10) J. Hoftijzer, and K. Jongeling:Dictionary of The North-West Semitic Inscriptions, Leiden, New York. Koln,1995,P291.
(11) Littmann, E.: Nabataean Inscriptions FromEgypt-1, P.16.
(12)الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: دراسة تحليلية لنقوش نبطية من جبل النيصة بالجوف، المملكة العربية السعودية، الدارة- ع 2، 1414هـ، الرياض، ص10.
(13)الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: نقوش نبطية في الجوف، العلا، تيماء، المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض،2005م، نق:56 ; سليمان الذييب: نقوش الحِجر النبطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1999م، نق:196: 8.
(14)الزبيدي،محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة- بيروت، 1306هـ، ج 39، ص238.
(15)Negev, A., (1991) PersonalNames In The NabataeanRealm, Qedem , Monographs of the Institute of Archaeology, 32, Jerusalem, p.14. ; Harding, G.Lankester: An Index and Concordance of Pre-IslamicArabianNames AndInscriptions, University of Toronto Press, Toronto. 1971,P.134.
(16)الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية،
الرياض، 1999م، نق:181: 1.
(17)Stark, J.:Personal Names In Palmyrene Inscriptions, Oxford, 1971,P.109.
(18)Al-Qudrah, H., Abdelaziz, M.: Kinshipterms in Nabataean inscriptions, Arab.arch. epi.: 19, 2008, p.195.
للمزيد انظر الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: المعجم النبطي، دراسة تحليلية مقارنة للمفردات والألفاظ النبطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الطبعة الثانية، الرياض، 2014م، ص 93.
(19)الفارابي أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري: "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عبد
الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط الرابعة ، 1987 م، مج6، ص 2436.

)[20](Cantineau, J. : Le Nabateen, II, p131; Euting, J.: Sinaitische Inschriften, 1981,Nos,76,117,151,343.
(21)Harding, G. Lankester: An Index, P.56.
([22])Euting, J.: SinaitischeInschriften, DruckUndVerlag Von Georg Reimer, Berlin, 1981, nos: 15, 27, 120, 217; Cantineau , j: Le Nabateen, II, p. 122.
(23)Harding, G. Lankester: An Index , P.586.
([24])فوزية سعد عباس: دراسة تحليلية لأسماء الأعلام النبطية الواردة في سيناء، رسالة دكتوراه غير منشورة،
المعهد العالي لحضارات الشرق الأدنى القديم، جامعة الزقازيق، 1997م، ص227.
([25])Cantineau, J: Le Nabateen, II, p.58.
([26]) ابن منظور:لسان العرب، دار صادر، ببيروت، الطبعة الثالثة،1414 هـ، ج 1، ص56.
([27])Stark J.,: PersonalNames In Palmyrene Inscriptions, P.66.
([28])Harding, G.Lankester: An Index, P.80.
)[29](Cantineau, J.: Le Nabateen, II, p.100.
([30])Harding G. Lankester: An Index, P.184.
([31])Al-Theeb, S.: Aramaic And Nabataean Inscriptions FromNorth-westSaudiArabia, King Fahd National Library,Riyadh, 1993, P.109
(32)Negev, A: PersonalNames In The NabataeaRealm, p.68.
(33)Stark, J: PersonalNames In Palmyrene Inscriptions, p.117.
(34)Harding: An Index, P.141.
[35] () الذييب، سليمان: مدونة النقوش النبطية في المملكة العربية السعودية، المجلد الأول،1431هـ، ص11.
(37)Cantineau, J: Le Nabateen, II, p. 151.
([37])الذييب، سليمان:دراسة تحليلية جديدة لنقوش نبطية من موقع القلعة بالجوف،1994م، ص168.
([38])ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، ج 12، ص426.
([39])Negev, A: PersonalNames In The NabataeanRealm, p.52.
([40])Stark, J: PersonalNames In Palmyrene Inscriptions, P.106.
([41])Harding, G: An Index, P. 441.
(46) الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: المعجم النبطي، ط 2، الرياض، 2014، ص 119.

7 . قائمة المصادر والمراجع:

7. 1: المراجع العربية:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد:لسان العرب، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة،1414 هـ.
- الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري: "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط الرابعة ، 1987 م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: "كتاب العين"، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال- العراق، د. ت.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: دراسة تحليلية لنقوش نبطية من جبل النيصة بالجوف المملكة العربية السعودية، الدارة- ع 2، الرياض، 1414هـ.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: نقوش نبطية في الجوف، العلا، تيماء المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض،2005م.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: نقوش الحِجر النبطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1999م.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: نقوش ثمودية من المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1999م.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: مدونة النقوش النبطية في المملكة العربية السعودية، المجلد الأول، دارة الملك عبد العزيز للنشر، الرياض، 1431هـ.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: دراسة تحليلية جديدة لنقوش نبطية من موقع القلعة بالجوف، مكتبة الملك فهد الوطنية،1994م.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: نقوش نبطية من المملكة العربية السعودية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1999م.
- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: دراسة تحليلية جديدة لنقوش نبطية من موقع القلعة بالجوف المملكة العربية السعودية، مجلة جامعة الملك سعود، م 6، الآداب (1)، الرياض، 1994م.

- الذييب، سليمان بن عبد الرحمن: المعجم النبطي، دراسة تحليلية مقارنة للمفردات والألفاظ النبطية، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2014م.
- سيد، عبدالمنعم عبد الحليم: البحر الأحمر وظهيرة في العصور القديمة، مجموعة بحوث نشرت في الدوريات العربية والأجنبية، ج 1، الإسكندرية، 1993م.
- عباس،فوزية سعد: دراسة تحليلية لأسماء الأعلام النبطية الواردة في سيناء، رسالة دكتوراه غير منشورة، المعهد العالي لحضارات الشرق الأدنى القديم، جامعة الزقازيق، 1997م.
- مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، دار الدعوة للنشر، القاهرة، د. ت.
- الحنجوري، محمد سالم ، وأخرون: التقرير العلمي عن منطقة السليك، المجلس الأعلى للآثار- السويس، مصر، 2005م.
- الزبيدي، محمد مرتضى: تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة- بيروت، 1306هـ.
- الضلاعين، مروان عاطف: " الطرق التجارية في مملكة الانباط"، Jurnal Al-TamaddunBil. 5، 2010م، ص 149- 178.

7. 2: المراجع الأجنبية:

- Cavasin, R.: « Tell Defenneh et la route de l’encens », ENIM 12, 2019.
- Littmann, E, : Nabataean Inscriptions FromEgypt-1, BSOAS, Vol.15, Cambridge UniversityPress, 1953.
- Hoftijzer , J., Jongeling, K. : Dictionary of The North-WestSemitic Inscriptions, Part One, Leiden, New York. Koln, 1995.
- Negev, A.: PersonalNames In The NabataeanRealm, Qedem , Monographs of the Institute of Archaeology, 32, Jerusalem, 1991.
- Stark, J.: Personal Names In Palmyrene Inscriptions, Oxford,

1971.

- Al-Qudrah, H., Abdelaziz, M., : Kinshipterms in Nabataean inscriptions, Arab.arch. epi.: 19, 2008. .
- Cantineau, J. : Le Nabateen, II, Osnabruck, Otto Zeller, 1978.
- Euting, J.: SinaitischeInschriften, DruckUndVerlag Von Georg Reimer, Berlin, 1981.
- Harding, G.Lankester: An Index and Concordance of Pre-IslamicArabianNames AndInscriptions, University of Toronto Press, Toronto. 1971.
- Al-Theeb, S.:Aramaic And Nabataean Inscriptions FromNorth-westSaudiArabia, King Fahd National Library publications, Riyadh, 1993.

واقع المرأة بمجتمع الأغواط في النصف الثاني من القرن19م

The reality of women in Laghouat society in the second half of the nineteenth century AD

د فاطمة دجاج
جامعة عمار ثليجي الأغواط-الجزائر
fatimadjadj90@gmail.com

تاريخ الاستلام: 04 /2020/11 **تاريخ القبول**:07 /2020/12

ملخص:

المقال عبارة عن دراسة تاريخية اجتماعية،اذ يعالج أحد المواضيع الهامة، ذات الصلة بالحياة الاجتماعية في منطقة الأغواط، و بالتحديد واقع المرأة بمجتمع الأغواط في النصف الثاني من القرن19م، حيث اعتبرت المرأة أساس بناء الأسرة، و العمود الفقري للبيت و الخيمة، و هذا راجع الى الدور الذي تقوم به في المجتمع، بصفتها ابنة أو أختا أو زوجة و أما، من خلال تحملها لمسؤولية البيت الداخلية، من الاهتمام بالشؤون المنزلية، و تربية الأطفال و تنشئتهم تنشئة اجتماعية صحيحة، و تمرير قيم و تقاليد المجتمع اليهم. الى جانب سعيها لتوفير الحاجيات الضرورية لعائلتها، من خلال عملها على انتاج وسائل عيش العائلة، المتمثلة في انتاج الطعام و الملابس و أثاث البيت و الخيمة. و نظرا للدور الهام للمرأة فان المجتمع كان شديد الحرص، على حماية شرفها و الحفاظ على كرامتها، من خلال جملة من الاجراءات المستمدة من تعاليم الدين الاسلامي، و أعراف و تقاليد المجتمع.

الكلمات الدالة:مجتمع الأغواط، المرأة،مكانة المرأة،الدور الاجتماعي،الدور الاقتصادي.

Abstract:

The article is a socio-historical study that deals with one of the important topics related to social life in the Laghouat region and specifically studies the reality of women in the Laghouat community in the second half of the nineteenth century CE, where women were considered the basis of building the family and the backbone of the house and the tent, and this is due to the role they play In society as a daughter, sister, or wife, and through her assuming the internal

responsibility of the home, of caring for home affairs, raising children and raising them in a correct social upbringing, and passing on the values and traditions of society to them, as well as her endeavor to provide the necessary needs for her family through her work to produce means of livelihood for the family Represented in the production of food, clothes, home and tent furniture, and in view of the important role of women, society was very keen to protect her honor and preserve her dignity through a set of values derived from the teachings of the Islamic religion and the customs and traditions of society.

Keywords: Laghouat society; Women; The status of women; The social role; The economic role.

1. مقدمة:

تعتبر المرأة في مجتمع الأغواط العمود الفقري و أساس بناء البيت السوي، و من هنا فان البنت منذ صغرها تحظى باهتمام العائلة، و منذ البدايات الأولى لحياتها تعامل معاملة خاصة تختلف عن الولد، فتبقى الى جانب أمها محمية في البيت، تتعلم في سن مبكرة مهام المرأة، في إطار إعدادها لحياتها المستقبلية، فتحرص الأم على تعليمها الأعمال المنزلية و العناية الشخصية، و تنشئتها على الطاعة و الصبر و الحياء، فالبنت تعتبر شرف عائلتها، و من هنا تتم تربية البنت على عدم التواصل مع الغرباء، و تجنب الاحتكاك بالرجال، و تبقى تحت رقابة رجال العائلة ثم الزوج بعد زواجها. أما عن دور المرأة في الأسرة، فهي تقوم إلى جانب الطبخ و التنظيف و تربية الأطفال،بإنتاج جزء كبير من وسائل وجود العائلة، كإنتاج الطعام و نسج الملابس الضرورية، و توفير أثاث المنزل و الخيمة، و الحرص على تسيير اقتصاد العائلة.

و منه تهدف هذه الدراسة إلى إبراز وضعية المرأة في مجتمع الأغواط في النصف الثاني من القرن19م، و دورها الاجتماعي و الاقتصادي في الأسرة، و لتحقيق ذلك نطرح الإشكالية التالية: **بماذا تميزت وضعية المرأة**

في مجتمع الأغواط خلال الفترة المدروسة؟ و ما هو دورها الاجتماعي و الاقتصادي في هذا المجتمع؟

و للإجابة على هذه الإشكالية تركز الدراسة على خمسة عناصر أساسية، أولها تحديد مكانة الفتاة في مجتمع الأغواط، و الثانية تتمثل في تحديد مكانة المرأة و حرص المجتمع على حمايتها، و ثالثا وضعية المرأة بعد الزواج، أما العنصر الثالث فيتمثل في الدور الاجتماعي للمرأة، و أخيرا الدور الاقتصادي لها في هذا المجتمع.

2.المرأة من المولد الى الزواجفي مجتمع الأغواط

1.2 . مكانة الفتاة في مجتمع الأغواط:

تعتبر المرأة العنصر الأساسي في مجتمع الأغواط، و تبدأ أهميتها منذ ولادتها باعتبارها أساس بناء العائلة،و حسب المجتمع فان رجل بدون أولاد و كأنه مخلوق غير تام التكوين، و امرأة بدون أولاد يضعها المجتمع في مرتبة الضعف، أي يجب إكمال و إتمام الذات بالأولاد.[1]و انطلاقا من ذلك تعتبر ولادة الأطفال من أهم المناسبات السعيدة، بالنسبة للأسرة و المجتمع عموما، حيث تعد العائلات يوم الولادة بشرى سارة للجميع، و من أجل ولادة سهلة و آمنة، فان المرأة تزور أضرحة[2] و مقامات الأولياء الصالحين و تقطع النذور، و تشعل البخور و تكثر من الدعاء، و تقربها من الولي الصالح ينتظر منه تحقيق ما تتمناه كتيسير الولادة وتخفيف آلامها.[3] و حينما تحين ساعة الولادة يتم استدعاء القابلات، و هن نساء ماهرات في التوليد، وبمجرد ولادة الطفل تتبعه صرخات الفرحة، و تضع واحدة من القابلات بعض قطع القماش على حجرها، ثم تمدد الطفل عليها و تدهنه بالزيت أو الزبدة الذائبة، ثم تضع مسحوق الدباغة، و تلفه في القماش، و توضع نفس المواد على رأس الطفل، و يتم تغطية رأسه حفاظا على سلامته.[4] و تجدر الإشارة إلى أن الفرحة بالمولود الجديد يتم التعبير عنها بالزغاريد من طرف النساء، فإذا كان المولود صبيا يزغردن عدة مرات، و إذا كانت فتاة يزغردن مرة واحدة، و أحيانا عندما تولد فتاة ليس هناك احتفال أو فرح و يمر الحدث بصمت، و قد يرفض الأب أن يرى المولودة، و أحيانا تطلق المرأة التي لا تلد إلا البنات لأن البنت ليست كالولد في نظر بعض العائلات،[5] غير أن هذه الظاهرة لا يمكن تعميمها على جميع العائلات، وهذا يرجع إلى الاعتقاد السائد في أوساط المجتمع، بأن الولد يدعم عائلته و

قبيلته باعتبار بقاءه فيها، و قدرته على الإنتاج الاقتصادي و الدفاع عنها، إضافة لحفاظه على استمرارية دم العائلة، بعكس البنت التي ترتبط بعائلة أو بقبيلة أخرى بعد الزواج.

و عندما تلد المرأة تصبح مركز زيارة من طرف معارفها و صديقاتها وجيرانها، و تعمل قريباتها على توفير الراحة اللازمة لها، من خلال خدمتها باجتهاد في هذه الفترة، و في اليوم التالي للولادة يقام احتفال كبير، مرفوق بالغناء و الرقص و قرع الطبول، و دعوة الأقارب و الأصدقاء،[6]و يقدم الطعام مثل اللحوم و الكسكس و غيرها من المأكولات. و إذا كانت الأم الجديدة لها آباء أغنياء يرسلون لها خروفا و طبقا من الحلوى يدعى الكعبوش[7] و الروينة[8]. و خلال هذه الأيام تزورها النساء باستمرار لتهنئتها، و في اليوم السابع من الولادة يتم الاحتفال بالعقيقة، حيث تدعو العائلة الى هذه المناسبة الأقارب و الجيران ويعدون لذلك وليمة كبيرة تدعى محليا "بالسبوع" و يعتبر من المناسبات العائلية الهامة التي تخصص للمولود سواء كان ذكرا أو أنثى بحيث يتم ذبح شاة و إعداد الكسكس.[9]

و يتم تربية الأطفال في أبهة كبيرة، و حرص شديد على نموهم نموا سليما، و خلال الأشهر الأولى للمولود يتم لفه في قطعة من القماش بشكل جيد، للحفاظ على سلامة أعضائه، و لا يشربون لسنتين غير حليب أمهاتهم،[10] فالرضاعة الطبيعية الزامية للطفل، و إذا كانت الأم تفتقر إلى الحليب بسبب المرض أو إذا لم يكن لديها ما يكفي الطفل، فان الأهل يضطرون للبحث عن مرضعة لإرضاعه، و بعد سنتين تأتي مرحلة الفطام، و لهذا الغرض تضع الأم على صدرها الفحم أو الحناء، حتى يشعر الطفل بالاشمئزاز و الخوف، و تدريجيا يبدأ الطفل بتناول الطعام.[11]

و من أجل حماية الأطفال من كل شر، فان أهلهم يضعون على رقابهم التمائم و الخمسة، فتستخدم العائلات بعض الحلي لوقاية الطفل من الحسد و الشرور، لهذا يعلق الناس حول رقاب أطفالهم قلادة فيها شكل يد مفتوحة، تعرف بالخمسة لأنها تعتبر في نظرهم حامية للطفل، من العين الشريرة و تجلب له الخير، كما تثبت على ثيابه قطعة صغيرة من الجلد مخاطة، بداخلها آيات من القرآن الكريم لحمايته أيضا. عندما تقوم الأم بمهامها اليومية، فإنها تحمل الطفل على ظهرها في الأعمال التي تسمح لها بحمله،

و تساعدها الجدة و العمات، و عندما يكون قادرا على المشي فإنه يقضي وقته في اللعب.[12]

تحظى الفتاة بنفس الاهتمام الذي يحظى به الولد داخل الأسرة، إذ منذ ستة أشهر يقدم الأب لابنته الأقراط و الأساور و خلاخل صغيرة، و يبذل ما في وسعه لتكبر بشكل سليم،[13] و تقضيوقتها و هي صغيرة في اللعب مع صديقاتها، و منذ البداية تبقى الفتاة إلى جانب أمها مدللة و تحافظ على أنوثتها و تتعلم منها دروسا مكثفة في الأعمال المنزلية، و هذا ينطبق على البنت البدوية و القصورية معا.[14] تساعد البنات أمهاتهن في الأعمال المنزلية، و يتعلمن الحياكة و النسيج منهن،[15] و كانت الفتيات يتمتعن بوضع خاص في مجتمع الأغواط، اذ بمجرد أن يصبحن شابات يصرن محل اهتمام الجميع، فكان عليهن اجتناب التجوال طويلا بعيدا عن المنزل، و اجتناب مخالطة الشباب في الشارع، و هن محفوظات بغيرة شديدة، و مدللات سرا في أغلب الأحيان، من طرف أباءهن و إخوانهن، كن يلمعن و يحلمن و يأملن، و لكن سحرهن كان يختفي بعد الزواج، و لا يستردن أهميتهن إلا و هن عجائز.[16] عندما يكون الأطفال و البنات من نفس الجيل لا يوجد بينهم علاقات مودة، العلاقة بين أخ و أخت ضعيفة حتى لتبدو اصطناعية، لأن تعلق ولد بأخته سيكون نتيجة عدم تحمله مفارقتها للعائلة لدى الزواج، فالولد يجب أن يتعلم عدم التعلق كثيرا بأخته، أما بعد زواجها فإنه يهتم بها في المناسبات الخاصة، و في الزيارات العائلية و الحفلات.[17]

2.2 مكانة المرأة في مجتمع الأغواط:

اهتم الفرنسيون في مؤلفاتهم خلال الفترة الاستعمارية بالمرأة، و مكانتها و دورها في المجتمع الجزائري، و رسم لها هؤلاء صورة قاتمة، أما نتيجة الجهل بتقاليد المجتمع الجزائري، و التعاليم الإسلامية، أو نتيجة للتحيز لأفكارهم المسبقة عن المجتمع الجزائري، فمنهم من اعتبرها كائنا مسلوب الارادة و الحقوق، و منهم من يرى أن الجزائر لها كل شيء عدا المرأة، فالمرأة الروح و المرأة الكائن الجميل المرهف الأحاسيس غير موجودة بالجزائر يقول "بنجامين غاستيون" Benjamin Gastineauفي هذا الصدد: "الجزائر لها الصحراء الواحات البحر و الجبال، لها سماء رائعة

على الدوام، و أرض خصبة، و غابات من البلوط الآهلة بالأسود و النمور، و منابع باردة و مياه معدنية حارة، خيول تحسدها عليها كل أوروبا، محاجر من الرخام، و مناجم من الذهب و الفضة ...الجزائر لها كل هذه الفضاءات، و هذه الثروات كل هذا الجمال، و لكن ليس لها المرأة".[18]

و هذا ما يذهب إليه "دوماس"Danmas، حيث يرى أن المرأة لا مكان لها، إنها تعتبر عبأ مثل الدواب، تظل في الخيمة الزوجية كما لو كانت في السجن، و هي ضحية العادات و الأحكام المسبقة.[19] و أضاف في مكان آخر انها مسألة مخلوق محصور في الجزء الأكثر سرية من الخيمة أو المنزل، و حتى في الخارج تختبئ تحت الحجاب، الذي يلفها لمنع النظرات الفضولية.[20]

ومنهم من تظاهر بالشفقة على حالها، و الاستياء من الوضع الذي تعيشه، و هذا موقف "فرومنتان" Fromentin عن دور المرأة في منازل الأغواط، حيث يرى أن المرأة تعيش وضعية صعبة، بسبب الظروف التي يمنحها لها الزواج، فهي في الوقت نفسه الأم و الحاضنة، و العاملة و الحرفية، و الخادمة و سائسة الخيل، و تقريبا بهيمة المنزل.[21] و ما لفت نظر الدكتور "برنارد" Bernard خلال زيارته للأغواط هو دونية المرأة، لأنها تبقى دائما في مكانها، و لا تطلب أن تكون جزءا من الجماعة، أي لا تنتخب بل إنها ببساطة مؤهلة لدورها النبيل داخل الأسرة.[22] و ما يثبت دونية المرأة عندهم أنها لا تتناول الطعام مع زوجها و لا مع ضيوفه، كما أنها ليست حرة في أفعالها، فوصاية والدها يمررها إلى الزوج، و في حالة الطلاق تعود الوصاية إلى والدها أو أخيها.[23]

لكن هناك من يرى أن من الخصائص المميزة في هذا المجتمع هو منزلة المرأة، فهي سيدة البيت لكنها محجوبة عن الشوارع و محرومة من التعليم.[24] و قد تحدث "بودلي" عن المرأة واصفا جمال المرأة في البادية و عفتها، و نظرة الرجل العربي إلى هذا الجمال، فهو يختلف جذريا عن نظرة الأوروبي إليه، و يرى أن بقاءها في البيت تعبير منها عن ارتباطها بالأسرة، و شعورها بالأمان و بالحماية و الاستقرار، حتى أنها لا تنزعج كثيرا عندما يكون لزوجها زوجات أخرى، و أن الحجاب مثل بقاءها في البيت إنما هو أمر ينسجم مع دورها التقليدي في الأسرة، و هي راضية عن وضعها و سعيدة في البيت.[25]

يتضح من خلال دراستنا لهذه المصادر، و نظرتها السلبية للمرأة و دورها في المجتمع، تعتبر نظرة قاصرة بعيدة عن الموضوعية، لأن أغلبها يركز على الجوانب السلبية فقط، بعضها كان مبنيا على الجهل بأسرار المجتمع الجزائري، و التعاليم الدينية و جهل بالتقاليد، قد أدى الى تفسيرات عديدة لوضعها منها من تأسف على حالها ومنهم من وصفها بالشقاء. هذه النظرة التي قدموها، توصلوا اليها من ادعاءات و شائعات و رغبات، و ربما ساهمت أو استغلت العديد من العناصر في رسمها، كالأساطير والحكايات الشعبية و الأمثال الشعبية. وإذا كانت هذه نظرة الفرنسيين لمكانة المرأة في الأغواط فما هي نظرة هذا المجتمع لها؟

يعتبر مجتمع الأغواط مجتمعا محافظا، لهذا فهو شديد الحرص للحفاظ على شرف و صفاء العائلة، و في مقدمة ذلك الحفاظ على الاستقامة الجسدية للمرأة، و يتخذ المجتمع لتحقيق ذلك عدة اجراءات، منها احتجاب المرأة من كل أجنبي عن العائلة، و تحديد و تضييق دائرة الحركة و الاحتكاك، و عدم المرور أمام الرجال، و عدم التبرج و إبداء الزينة أمامهم.[26]وما هو مفروض على المرأة ينطبق على الرجل، الذي يتقيد هو الآخر ببعض الاحتياطات أمام المرأة، بابتعاده عنها قدر الإمكان، و تقليل اتصاله بها، و غض بصره و خفض رأسه إن التقى بأجنبية عنه.[27]ففي القصور اذا أراد رجل المرور في الأزقة الضيقة بين المنازل، فانه يعلن عن عبوره من تلك الجهة قبل أن يصل إليها، من خلال رفع الصوت بالنحنحة، تجنبا لظهور امرأة في طريقه، و بهذه الطريقة تختفي النساء، أو تتستر اذا كن في الخارج، حتى يمر الرجل دون رؤيتهن.[28]و كان الرجال يرفضون أن يرى أجنبي نسائهم حتى و لو كان طبيبا، و في حالة ولادة المرأة تحضر كبيرات السن هذا الحدث.[29]

كما يعتبر الثناء على جمال زوجة رجل آخر أمرا معيبا، يعاقب عليه المجتمع و يرفضه و يشجب فاعله، و هذا ما ذكره "مالستان" عندما زار مع رفاقه منزل الخليفة "على بن سالم"، و بعد أن قدم واحد منهم صورة زوجته للحاضرين، فان الجميع انسحب من المجلس، و اعتبر سلوك هذا الضيف معيبا، و اختراقا لتقاليدهم وخدشا للحياء، حتى أنهم قدموا ضده شكوى في المكتب العربي، و أصبحوا ينظرون اليهم بعين الريبة، و لم يعد الأهالي يرغبون في بقائهم في الأغواط.[30] و نفس الشيء ينطبق على

المرأة، اذ تقتضي التقاليد أن لا تتحدث المرأة لزوجها عن النساء الأخريات، و لا تصفهن له وهذا احتراما لحرمتهن و حفاظا على شرفهن.[31] و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على حرمة المرأة و لو كانت أجنبية عنهم، و الحفاظ على الحشمة و الحياء وهذا ما تدعو اليه التعاليم الإسلامية.

و لأن القصوريون يعيشون من الزراعة في الواحات، و بما أن البساتين تقع خارج أماكن إقامتهم، فأنهم لا يحبون أبدا وجود الغرباء في أماكن سكنهم، فبعد استضافة الغريب لثلاثة أيام، يخير بين الزواج و الإقامة في القصر، أو الرحيل للحفاظ على الاستقرار و القيم الإسلامية و درء المفاسد.[32]

و هذا الحرص الشديد على شرف المرأة وحمايته قدر المستطاع، قد لفت انتباه العسكريين الفرنسيين الذين مروا بالمنطقة، وهذا ما لاحظه "كلافوناد" Clavenad عندما استقبلهم قايد أولاد يعقوب،[33] الذي كان مخيما بالقرب من للماية،[34] حيث ذكر أن النساء في المخيم كن محجوبات عن كل العيون، و أن القايد كان يبدو صارما فيما يتعلق بشرف عائلته، و للحفاظ على شرفه هو مستعد للموت من أجل ذلك.[35] و نفس الشيء لاحظه "تروملي"Trumelet في تاجموت[36] قائلا:" سأل أحد الجنود الفرنسيين تاجموتيا(نسبة إلى تاجموت) عن نسائه، فأجابه ما فهمت شيئا، و قد كنا نتوقع ذلك، وبالفعل فإن الأدب الإسلامي لا يقبل أن نطلب من العربي أخبار عن نسائهم بكيفية أخرى غير الجماعية كيف أحوال دارك ".[37]

كما تحدث ضابط آخر عن ذلك، حيث اقترب من خيام عائلة أغواطية كانت تخيم في المنطقة المعروفة ببلاد العطش زباشة، حيث ذكر بأن المرأة البدوية غير متحجبة، و لكن من خلال مشيتها تفرض الاحترام و الوقار، فهي تحافظ بذلك على كرامتها.[38] بل ذهب بهم الحرص على حماية شرف المرأة، إلى أن بعض الأزواج يقضون وقتهم في مراقبة زوجاتهم، و لا يتركونهن يغبن عن أعينهم، يرافقونهن الى الغابة للاحتطاب، و الى منابع المياه للسقي، و الى كل مكان تقريبا.[39] و نظرا لطبيعة المجتمع المحافظة فان كل عائلة تحدد مجال خيمها، و تدافع عن حدودها، لتمنع مرور أي شخص ليس جزءا منها.[40]

بل حتى المنازل في القصور صممت وفقا للتعاليم الإسلامية، و المعايير الاجتماعية القائمة على احترام الحشمة و الحياء داخل المنازل، وهذا ما لاحظه "تروملي" Trumeletعندما تحدث عن منازل قصر للماية

قائلا:" الدار العربية كلها غيرة و حذر، دخول الفناء عوض أن يكون من محور الباب، فإنه موضوع على الجانب و مسبوق بسقيفة، إن هذا الإجراء يمنع النظرات الفضولية أن تفتش في هذه الأكواخ".[41]كما كانت المنازل تتكون من فناء مربع بمسكن في كل وجه مشكل من غرفة أو غرفتين على الأكثر مع توجيه الغرف نحو الفناء الداخلي،و ذلك يرجع الى كونه جزءا من الفضاء الخارجي،و هذا يؤدي إلى التقليل من الفتحات الخارجية نحو الشوارع، كما أن طبيعة التصميم تساعد على توفير مناخ مناسب لسكان المنزل، إضافة إلى توفير حيز وظيفي ملائم للنشاطات المنزلية خاصة النسوية منها،مع الحفاظ على أسرار البيت، و تحقيق ستر سكانه خاصة من النساء.[42]

و نظرا لطبيعة المجتمع المحافظة، فان المرأة القصورية لا تخرج إلا نادرا، ومن الأماكن التي يسمح لها بالذهاب إليها، هي الحدائق للتنزه و الترفيه عن أنفسها رفقة نساء أخريات، أو لجلب بعض سلال الفاكهة، و هذا بالنسبة للنساء العوام، أما زوجات السادة و الوجهاء، فلا يجوز لها القيام بأي فعل يقربها من العمل الخارجي للرجل، و هذا يجعلها لا تغادر المنزل الا في بعض المناسبات الخاصة، و عموما فان المرأة عادة لا تترك المنزل إلا للضرورة، كالخروج لتهنئة قريب رزق بمولود جديد، أو زيارة خيمة أو منزل والديها أو أقاربها، أو زيارة أضرحة الأولياء[43] أو قبور أقاربها المتوفون، و ترافقها عادة امرأة مسنة أو رجل، و ترتدي الحجاب خلال خروجها، و عادة ما تهمس خلال الكلام و لا ترفع صوتها احتراما لزوجها، هناك تحفظ كبير عن الخروج للخارج، و الحجاب و التستر و المرافقة، و هذه الأمور تتشبث بها المرأة نفسها.[44] اذ عندما تخرج لزيارة الأقارب و الأصدقاء، و الأماكن المقدسة أو لحضور مهرجانات المرابطين، فإنها ترتدي الحايك الذي يغطيها بالكامل و الملحفة تحته، و لا ينبغي للمرأة أن تنظر إلى الرجل و لا أن يراها خلال سيرها في الخارج.[45] و مقارنة بنساء القصور فان نساء البادية تتمتعن بحرية أكثر من سابقاتهن، اذ لا تستعملن الحجاب، و في كثير من الأحيان لا تملكنه أصلا، و عندما تأتين الى المدينة لا تحتجبن،[46] ورغم خروج النساء سافرات فانه لا أحد ينظر اليهن.[47] و هذا عملا بتعاليم الدين الإسلامي، و حفاظا على تقاليد المجتمع التي ينشؤون عليها منذ الصغر.

كما لا يمكن للمرأة الذهاب الى السوق و التسوق، و البيع و الشراء في الشوارع، فالرجال هم المسؤولون عن ذلك،[48] و هذا يرجع الى نظرة المجتمع للمرأة حيث تعتبر شرف و افتخار للرجل، و إذا كانت المرأة تحافظ و تمتاز بقدراتها و قيمها الأنثوية، فان الرجل يستفيد هو الآخر من ذلك الشرف.[49]

و في الواقع المرأة القصورية و إن كانت في البيت، فلها نظرة على العالم الخارجي، من خلال نوافذ أو فتحات في الحديقة، تسمح لها بمتابعة ما يجري في الخارج دون أن يلاحظ أحد، كما أنها تستقبل النساء الأخريات خاصة المسنات في البيت، و اللواتي يأتين بمعلومات عديدة عن حياة المجتمع، كما تتراسل النساء فيما بينهن بواسطة المسنات، و يلتقين في المناسبات المختلفة و يتعاون خلال الأعمال الجماعية المتمثلة في التويزة، المتعلقة بالنسيج أو غيره من الأعمال التي تقوم بها النساء، و خلال هاته اللقاءات تكون المرأة نظرة على المجتمع الخارجي و ترتبط بعلاقات مع نساء أخريات.[50]

3.2 . المرأة و الزواج في مجتمع الأغواط:

يحظى الزواج في منطقة الأغواط بمكانة اجتماعية هامة لدى السكان سواء البدو و الحضر منهم، لأنه يحمل سمات تهدف إلى الحفاظ على السلالة و تحافظ أيضا على مبادئ و قيم و رموز الجماعة، و لذلك ظل الزواج عملية تحظى باهتمام المجتمع كله بمجرد أن تظهر سمات الرجولة من الشباب، و لذلك كان الزواج غالبا مبكرا سواء بالنسبة للفتاة أو الفتى.[51] و كان الحكم في هذا الأمر لكبار العائلة مثل الجد أو الأب فإنهم يختارون أزواجا لبناتهم و زوجات لأبنائهم في العادة دون العودة لرأي الأولاد في ذلك.[52] و يعد الزواج القرابي من أهم الروابط الاجتماعية من أجل الحفاظ على تماسك و وحدة المجتمع و بالتالي يتم اختيار الزوجة من الأقارب، و عليه لا يكون الزواج خارج القبيلة الواحدة إلا في الحالات التي يراد منها الدخول في حلف أو توطيد علاقات بين قبيلة و أخرى.[53] إلا أن العامل الحاسم و الأساسي الذي وجه الزواج نحو الداخل في مجتمع الأغواط خاصة هو قيمة الشرف،[54] فالقبيلة التي تعد نفسها من الأشراف[55] لا يمكن بأي حال من الأحوال أن توافق على الزواج من خارج دائرة الشرفة إلا إذ

كانت القبيلة من الأشراف، و بالتالي فقد ساعد هذا العامل في محافظة القبيلة على الزواج الداخلي.[56]

عندما تبلغ الفتاة السنة العاشرة أو الثانية عشر من عمرها تبدأ تحظى بأهمية متزايدة على أنها امرأة صغيرة، و سرعان ما تخطب لأحدهم في سن الثالثة عشر أو في العاشرة حتى ثم تتزوج سريعا، و ليست جميع البنات اللواتي تزوجن في الثانية عشرة بالغات، فأغلبهن لا تصل إلى سن البلوغ إلا في سن السادسة عشرة.[57]و يعتبر اختيار الزوجة مسألة جماعية، أي تهم الجماعة العائلية، و ليست مجرد مسألة فردية، تخص الشخص المقبل على الزواج، و لهذه الغاية تسعى الأم لاختيار كنة لنفسها و زوجة لابنها، و غالبا ما تستعين في هذه المهمة بقريباتها أو جاراتها أو نساء متخصصات في هذا الأمر، و تختار الزوجة عادة بناء على مجموعة من القيم، منها أن تكون من عائلة شريفة، حسنة السمعة و مطيعة و هادئة، و ماهرة في الأعمال المنزلية، كما أن للصفات الجسدية أهمية في الاختيار.[58] و ان كانت معظم النساء في الدوار أو في القصر يعرفن بعضهن البعض، فان الملاحظة الدقيقة للفتاة ضرورية، بحيث تنظر أم الشاب إلى الفتاة بعين المحقق، و تنقل كل ملاحظاتها إلى ابنها، و تأتي الصفات الجسدية في المقدمة من حيث الأهمية في اختيار الزوجة، كأن تكون طويلة القامة ممتلئة الجسم، ذات شعر طويل و وجه ناعم و جميل، و بالتالي فان الشاب و إن كان لا يعرف الفتاة، فانه يقبل بها بعد وصف أمه لها.[59]

و من أجل إعداد الأرضية، تذهب الأم أو المرأة المبعوثة إلى منزل أو خيمة الفتاة، لرؤيتها و التعرف على أهلها، و عندما تعود فإنها تعدد للابن محاسن و خصال هذه الفتاة، مثل الطبخ و النسيج و الجمال و الصحة، و يكون الوسطاء عادة من الأقارب أو الأصدقاء.[60] و قد يكون الشاب رأى وجه العروس التي طلب الزواج منها، وذلك عندما كانت طفلة صغيرة، و لكن ذلك الوقت لم يكن بعيدا جدا، و بالتالي لم يتغير عليها شيء، و في القبيلة قد يكون رأى فتيات الدوار، لكن إذا كانت من قبيلة أخرى فإنه لا يعرفها و لم يرها قبلا، و إذا كانت من أبناء عمومته فإنه يتم إبعادهم عن بعضهم البعض، و يفصلون فلا يتكلمون مع بعضهم و لا يجتمعون، و بالاتفاق بين آباء و أمهات الشابين، و بدون علم منهما تتم خطبتهما لبعضهما،[61] للأب الحق في فرض الزواج على ابنته حتى و لو كانت غير

راضية.[62]بعد الموافقة المبدئية يجمع أب الشاب بعض الجيران و الأقارب من عمر معين، و يقصدون منزل أو خيمة الفتاة للاتفاق حول شروط الزواج، وبعد الاتفاق بين الطرفان، تقوم النسوة بإعداد وليمة لأولياء الخاطب، فتحضر النساء الكسكس و يذبح الرجال شاة، و يقومون بهذا العمل بعناية فائقة، و بكل سرور و ترحيب بالضيوف، و يدعوا الحضور أن يبارك الله هذا الاجتماع.[63] بعد الاتفاق بين الآباء فإن الزواج الإسلامي يعتمد على المهر الذي يقدمه الزوج لزوجته، و يكون متفق عليه مسبقا، و حسب إمكانياته و تحدده الأعراف ، و يكون عبارة عن مبلغ من المال[64] بحيث يتم صرفه بشكل دقيق من أجل إنفاقه على مصروفات محددة، سواء كانت الوجبة أو الجهاز الخاص بالعرس،[65] و قد يكون عبارة عن بعض المواد الغذائية، يضاف إليها بعض أدوات الزينة كالحناء و الكحل و البخور.[66]

و بعد دفع المهر تبدأ الأم و قريبات العروس بإعداد جهاز العروس، الذي يتكون من مناديل لتغطية الرأس مطرزة و مزينة بألوان براقة، إضافة إلى المرايا و العطور و الصناديق[67]و الملابس، في مقدمتها الملحفة الخاصة بحفل الزفاف، و الأدوات التي ستأخذها معها إلى بيت زوجها، و تذهب الأم إلى سائغ الذهب و الذي يتنقل بين الدواوير إذا كان بدويا لاقتناء الحلي المتمثلة في الأساور و العقود ، و الأب خلال هذا الوقت يختار الخروف الذي سيتم شيه لمأدبة الرجال، و تبدأ الفرحة و المسرات و تكون المناسبة سعيدة للجميع.[68]

يذهب أب الزوج إلى أهل الزوجة بعد دفع المهر ، مع بعض الأقارب و الشيخ لقراءة الفاتحة، و بذلك يصبح الزواج منتهيا شرعا، و يرسل الزوج بعض الهدايا المتكونة من مواد غذائية و شاة، و بعد أيام من ذلك تأتي حفلة الحناء، حيث تذهب أم الزوج و أخواته و قريباته، في موكب من الغناء و الموسيقى، الى أهل العروس في حفل كبير، لوضع الحناء للعروس و يقدم لها قطع من الحلي من الذهب أو الفضة، و يحتفل بهذه المناسبة بتقديم الطعام و الفنتازيا و إطلاق البارود.[69]

و قبل الزفاف بأيام يكون منزل العروس في احتفال أيضا، حيث تتم دعوة جميع الأقارب و الأصدقاء و المعارف و الجيران، و يتم الاحتفال بالغناء و الرقص و ضرب الدف طول الليل، وخلال هذه الأيام أيضا تكون

العروس تستعد من خلال الاغتسال، و تخضب و ترسم على كفيها و رجليها بالحناء تساعدها النساء في وضعها،[70] كما تستعمل المرأة أيضا للزينة الكحل الذي يعطي للعيون مزايا من اللمعان و يحفظها ضد أشعة الشمس،[71] و تضعه على الأجفان و الحاجبين بواسطة عود خشبي رقيق(مرود) وتحتفظ به في قنينة من الرصاص أو الفضة.[72]كماتبيض الأسنان و تجعل الشفاه حمراء أرجوانية بمضغ فرع من السواك، كما تضع الزعفران على الشفاه أيضا.[73]إضافة إلى الوشم الذي يعتبر علامة جمال لدى المرأة، فأغلب النساء يحملن علامات وشم خاصة في الوجه و في الجبين و على إحدى اليدين في ظاهرها و في أسفل الساق أحيانا.[74]

و تبدو العروس على هذه الهيئة يوم زفافها:" الخدود حمراء و كذلك الشفاه و الحواجب منتظمة في خط أسود، تضع الحناء و تخضب الشعر بالزيت، و تلف الشعر في قطعة من القماش نهاياتها مطرزة بالذهب، و تضع فوقها وشاحا أحمر مطرزا بالذهب يحيط بالرأس و يسقط على الرقبة، تم تلف جسمها في قطعة من القماش غير مخيط (الملحفة) و تمسكها بمشابك من الفضة على جانبي الكتف أعلى الصدر، و تشد وسطها بحزام حريري أحمر لإبراز شكل جسدها، و تضع حلقات ثقيلة من الفضة حول كاحليها و الأساور في يديها و الأقراط في أذنيها، و تحيط رقبتها بقلادة أو أكثر من الخرز و القطع المرجانية و النقود المعدنية، ثم تضع فوق كل هذا الحايك الأبيض ليغطيها بالكامل من الرأس إلى القدمين".[75]أما العريس فإنه يرتدي برنوسا أو اثنين إذا كان غنيا لونه أبيض مع قميص و سروال عربي و حذاء و العمامة. و في هذا اليوم لا تترك الأم نصيحة إلا و تقدمتها لابنتها قبل أن تنتقل إلى بيت زوجها.[76]

و في يوم العرس عند الظهر تقريبا يذهب والدي العريس الى خيمة أو منزل العروس مصحوبان بالغناء و الزغاريد و الطبول، و يتكون الموكب من الأهل و الأقارب و الأصدقاء و المعارف و الجيران، و يكون أهل العريس في ترقب، فالأطفال يقفون متطلعين لعودة الموكب، و النساء و الفتيات الصغيرات تبدين في أبهى زينتهن.[77] و لأخذ العروس إلى بيت زوجها، فان القصوريين يحملونها على ظهر بغل، و أما البدو فأنهم يستعملون الجمل و الباصور، و يسير الموكب و على رأسه الدابة التي تحمل العروس، و النساء وراءه على الأقدام يزغردن تحت الحجاب، بينما

يحمل جهازها على بغل آخر.[78]و ما إن يسمع صوت قدوم الموكب، حتى يخرج الجميع لاستقبال الضيوف، و تستقبل العروس من قبل أم العريس بالتمر كنوع من الترحيب، و هذا يعني أنها تجد في أسرتها الجديدة الملجأ و الحماية.[79]

و تذبح لهذه المناسبة الأغنام و يعد الكسكس، و يدعى الجميع لتناول العشاء، و تكون الوليمة كبيرة، و يجتمع الجميع حول الموسيقى و الغناء و الطبول، و الفنتازيا و إطلاق النار وسط حماس كبير،[80] و ما تجدر الإشارة اليه أنه خلال حفلات الزفاف و أثناء استعراض الفنتازيا، فان النساء لا تختلطن بالرجال، و تشاهدن الاحتفال وهن مختفيات في الخيمة و تزغردن من حين لآخر. و قد يدوم الاحتفال ثلاث أيام و ثلاث ليالي و البهجة تعم الأجواء.[81]

بعد العشاء تنقل إلى غرفة أو خيمة زوجها، و يلتحق بها أهلها لحضور مراسيم الليلة الأولى،[82]و في صباح اليوم التالي تكون العروس محل مداعبات من طرف النسوة، و يقام في يوم الجمعة طعام و تتم مواصلة الاحتفال، و بعد سبعة أيام من الزفاف يقام احتفال آخر في منزل الزوج، و تتم دعوة الأقارب و الأصدقاء و الفقراء لتناول الطعام، و تلبس العروس لباسا جميلا، و يحتفل بالمناسبة بالغناء و الدف و الفنتازيا، و يتم أخيرا وضع الحزام للعروس و يعرف هذا اليوم ب "نهار الحزام".[83]

وخلال الأيام الأولى للزواج يتلقى الأهل التهاني من خلال الزيارات،[84]و على الزوج في أيام الزواج الأولى أن يمتاز بسلوكيات محددة، منها عدم مقابلة والده و جده و الأخ الأكبر في العائلة، و يبقى محصورا لمدة ثلاث أيام أو أكثر مع أصدقائه محتفلين بزواجه في البيت المجاور لمسكنه.[85]

و من المشكلات التي يمكن أن تعاني منها المرأة المتزوجة هي العقم مما يعرض زواجها للفشل اما بالطلاق أو بتقاسم بيتها مع زوجة أخرى، و هذا ما يدفع النساء لزيارة أضرحة المرابطين في مثل هذه الأزمات و عندما تشتد مشاكلهن، و ذلك بالتقرب و التوسل الى الله بالولي باعتباره قريبا من الله. ومن الدوافع الأخرى التي تجعل النساء يقصدن الضريح أو المقام، هي البحث عن الراحة النفسية نتيجة ضغوطات الحياة، كالمشاكل الزوجية أو مشكلة العقم، أو الشفاء من مرض ما، أو حماية أنفسهن و أطفالهن من الحسد، أو تحقيق رغباتهن كالزواج و الإنجاب، و هذا ما ذكره "تروملي"

Trumeletعندما مر بضريح سيدي مخلوف بقوله :"...و للحصول على البركة خاصة النساء اللواتي يعانين من مشكلات كالعقم الذي يؤدي الى ضغوط تمارس عليهن من طرف الأزواج الأمر الذي يجعلهن تعيسات تشعرن بالمرارة ما يدفعهن للتوجه لزيارة الولي للدعاء و التوسل الى الله باسم الولي الصالح للتخلص من الضغوطات و حل مشكلاتهن".[86]و قد شاهد "فرومنتان" Fromentin خلال زيارته لقصر عين ماضي إحدى الزيارات لضريح التجاني حيث تقصد النسوة مع الفتيات الصغيرات المرابط بجدية وورع التماسا للبرك.[87]

وإذا لم ينجح الزواج أو حدثت خلافات فان علاجها هو الطلاق، و لا يتم ذلك الا عندما يكون هناك اضطرار لذلك، و خاصة اذا كان هذا الزواج يضر بسلامة الأسرة و استمراريتها، و قد يكون السبب العقم أو نتيجة عدم الرضا بالزوجة. و الطلاق بسبب العقم هو الأكثر شيوعا، لأن الاعتقاد السائد في المجتمع، هو أن الإنجاب يؤدي إلى استمرار اسم العائلة، وزيادة قوة القبيلة، كما أن كثرة الأولاد يساعد أهاليهم في الأنشطة الزراعية و الرعوية. و أحيانا يكون سببه الشك في الزوجة، أو إنجاب البنات فقط، في حين ترغب الكثير من العائلات في إنجاب الذكور، أحيانا تكون أسباب الطلاق بسيطة، كأن لا تعجب الزوجة زوجها في يوم الزفاف.[88] و قد يكون السبب هو عدم توافق الأمزجة، أو فشل المرأة في اعداد طعام ما بشكل جيد لزوجها.[89] في حين هناك من يلجؤون أحيانا إلى الطلاق، بهدف استبدال الزوجات الكبيرات بزوجات أصغر سنا.[90]أحيانا يكون الطلاق بالتراضي المتبادل بين الطرفين.[91] اذا كانت الأخطاء من الزوج تعود الزوجة الى أهلها، الذين يحتفظون بالهدايا التي تلقتها وقت الزواج، و في حالة العكس المرأة ملزمة بإعادة كل شيء، و الأطفال يعيلهم والدهم.[92]بعد الطلاق يمكن للمرأة أن تتسلم ما يكفي للعيش، و تحافظ على حرية التصرف في ممتلكاتها الشخصية، و عندما تترمل تحصل على جزء من ممتلكات زوجها.[93] و لا يعتبر الطلاق أمرا خطيرا إذا كان السبب تافها، أو لا يتعلق بمسألة الشرف، و يبقى الأمر مشكلة بسيطة، لأن المرأة إذا كانت جميلة و ذات أصل طيب ستتزوج ثانية،[94] و قد تتزوج المرأة مرتين أو أكثر.[95]

كما أن الرجل قد يتزوج أكثر من امرأتين، و لكن ليس كل الرجال أغنياء ليتكفلوا بعدة زوجات، و بالتالي فان ظاهرة تعدد الزوجات ليست

عامة، فالعديد من الرجال ليس لديهم سوى زوجة واحدة، أما بالنسبة للرجال الفقراء يظلون عزابا لفترة قد تقصر أو تطول، وفقا لوضعيتهم الاقتصادية و تحسن ظروفهم.[96]

أما عن العلاقات داخل العائلة، فان الامتداد العائلي و السلطة الأبوية المطلقة، تعتبر من المظاهر الرئيسية للأسرة الأغواطية في هذه الفترة، فللأب سلطة مطلقة على كل من هم تحت سقفه، و سلطته تسري على الجميع الأم و الأخوات و الزوجات، و الإخوة الأصغر سنا و زوجاتهم، و الأخوات الأرامل و المطلقات و أطفالهن، إن سلطته غير محدودة باعتباره مسؤول عنهم[97]. و عموما العلاقات داخل الأسرة الواحدة تتميز بالاحترام العميق، بين الرجل و المرأة، احترام للبنت العذراء، و احتشام إزاء المتزوجات، و عطف على المسنات.[98] و بما إن اندماج المرأة و اكتسابها مكانة في المجتمع، لا يتم إلا بالزواج، ثم القدرة على الإنجاب خاصة انجاب الذكور، لهذا فان العزوبية بالنسبة للمرأة تعتبر عار في المجتمع و تسبب لها ضغوطا من طرف العائلة و المجتمع عموما، و إذا لم تتزوج تعامل بدقة كبيرة من طرف الأهل كما أنه على الفتاة خدمة إخوتها و طاعتهم واحترامهم.[99] و بالنسبة للزوجة فهي تحترم زوجها و تطيعه، و الصغار بدورهم يقلدون هذا الاحترام، حيث كان الزوج أو الأب يحظى باحترام كبير من طرف كل أفراد الأسرة، و هم يتعلمون هذا منذ الصغر.[100]كما أن المرأة تمدح زوجها في كل المناسبات، عندما لا تكون تحت تأثير الغضب أو الغيرة، و تتلقى منه الكثير من الهدايا، و تظهر بها الكثير من الفرحة و الاعتزاز، مثل المجوهرات و الألبسة الصوفية و الحلي الجديدة، و هذا يرجع إلى حكمتها التي تجعلها صاحبة نفوذ كبير.[101]

عموما تعامل المرأة بعين الاعتبار و تسمع نصيحتها أحيانا، و لديها تأثير كبير على زوجها، و تعامل بلطف، و لا تعرض للضرب إلا في حالات نادرة، و يوفر لها الزوج الرعاية المناسبة.[102] و قد تحدث "بليسي" عن العلاقة داخل الأسرة بقوله: "العرب لطفاء عموما مع زوجاتهم و أطفالهم، و كرماء مع ضيوفهم و خدامهم، و مهذبون جدا مع بعضهم البعض، يجتمعون بدقة في جميع واجبات الحياة الاجتماعية".[103] الا أن الرجل لا يعطي أهمية كبيرة لأقوال زوجته، و لا يتابع النزاعات الموجودة بينها و بين زوجات إخوته و حتى مع الأم، و النزاعات بين الإناث لا يجب

أن تخرج من العائلة، و الرجل الذي يحاول أن يميز زوجته عن الأخريات يلاقي النقد داخل عائلته و أحيانا خارجها.[104]

و داخل العائلة لا يوجد تعارض اجتماعي بين الرجل و المرأة، و إنما تآلف و تكامل ضروريان للمبادلة الأساسية للعائلة، و كلما تقدمت المرأة في السن و ازداد عدد أولادها خاصة بعد زواجهم، تصبح لديها جزء من سلطة الأب التي يعطيها إياها، و يكون لها نفوذ قوي في العائلة باعتبارها أما و حماة، و تستفيد من النظام الأبوي ماديا و معنويا، باعتبارها تحافظ على قيم و تقاليد المجتمع.[105]

3.الدور الاجتماعي و الاقتصادي للمرأة في مجتمع الأغواط

1.3 دور المرأة الاجتماعي في مجتمع الأغواط:

تتميز العائلة الأغواطية في هذه الفترة بالتعاون و التكامل، في تسيير حياة أفرادها الاقتصادية و الاجتماعية، حيث يتعاون جميع أفراد العائلة في الأعمال، و هو ما يضمن و يوفر سبل العيش للجميع بدرجات متفاوتة، و هذا ما يزيد من ترابط أفرادها.[106]و في إطار تقسيم المهام بين الرجل و المرأة، تعتبر المرأة سيدة خيمتها أو بيتها، فهي المسؤولة عن إدارته على أكمل وجه، فالأعمال اليومية كلها تقع على عاتقها، فهي في الوقت نفسه الأم و الحاضنة، و العاملة و الحرفية و الزوجة، و هي بكلمة واحدة العمود الفقري للمنزل.[107]

يبدأ عمل المرأة داخل الخيمة منذ الصباح الباكر، حيث تعد الطحين من القمح أو الشعير، ثم تجهز منه خبز الفطير، و تمخض اللبن و تخرج منه الزبدة، بعدها تقدمه مع التمر و خبز الشعير للرعاة، وتطلق الخرفان الصغيرة المربوطة داخل الخيمة لترضع، ثم تربطها في مكانها مرة أخرى.[108]بعد خروج الرعاة بالأغنام و الإبل للمراعي، تتناول النساء بعض الطعام، و تخرج الفتيات لجمع الحطب، حيث يحملنه على الظهر بعد جمعة في حبل. بينما يذهب الرجال لجلب الماء من البئر،[109] فان النساء تقمن بالأعمال اليومية الخاصة بالخيمة أو المنزل، تقوم بإعداد الطعام للرجال و العناية بالأطفال، و أعمال التنظيف[110]و توفير الماء البارد في فصل الصيف، من خلال صنع القرب من جلد الماعز و تبليل قماش و وضعه عليها، و صنع كل ما تحتاجه في المنزل مثل أواني الحلفاء و السلال.[111]
كما أن النساء مسؤولات عن حلب الأغنام و الإبل، و تحضير اللبن و صنع

الزبدة، و طحن الحبوب في الطاحونة الحجرية، و تجهيز الحصان من وضع السرج و منحنه الماء و الشعير. أما تحت الخيمة أو الدار الكبيرة و الثرية فان الأعمال الداخلية تقوم بها الزنجيات، حيث تجلب المياه و تحتطب و تعد الوجبات، أما في خيام و منازل العامة فالأعمال المنزلية تترك لنسائها.[112] ومن المهام المنزلية الأخرى التي تعطي للمرأة مكانة، هو قدرتها على إعداد وجبات الضيافة، حتى و إن كانت في حالة تنقل خلال الترحال، إن إعدادها للأطباق بشكل مثالي تجعل زوجها فخورا بها.[113] و مما تجدر الإشارة اليه أن النساء يبقين في خيامهن بعيدا عن أعين الضيوف، فلا وجود للتواصل بين النساء و الرجال الغرباء عنها،و لا يسمع سوى تحركاتهن خلال إعداد الوجبة، اذا كان الضيف يجلس في نفس الخيمة في جهة المخصصة للرجال.[114]

حوالي الظهر إذا وجدت المرأة فرصة للراحة تغسل وجهها، و تسرح شعرها و تضع الكحل الذي يعطي لعينيها لمعانا و جمالا، و هناك نساء لا يسمح لهن بالابتعاد عن الخيمة أبدا، هن مجتهدات في عملهن و مقتصدات و مخلصات، كلهن صغيرات في السن و أمهات صالحات، و تتحملن منذ الصغر أعباء الأعمال ليكن مستعدات لبناء خيمهن الخاصة.[115] و هذا ما أشار إليه "دوماس"Daumas في قوله:" ان المرأة جيدة تحب أطفالها و زوجها، و تقوم بدورها على أكمل وجه، تقدم الصدقات و الضيافة الى حد كبير، سيكون من الخطأ الفادح الاعتقاد بأن تأثيرها لا شيء في الأسرة انها تحترم زوجها..."[116]

في المساء بعد عودة الرعاة النساء على الفور يقمن بإشعال النار، و إعداد العشاء المكون غالبا من الكسكس و المرق، يقمن بذلك و الأطفال في أذرعهن، تعد النساء الكسكس من طحين القمح الذي تعده هو الآخر بنفسها، و عندما يحين موعد العشاء تضع المرأة قصعة الكسكس أمام سيد الخيمة و هنا يتراجع الأطفال الصغار، و يأكل الرجل وحده، أحيانا يأكل الطفل من قصعة الأب اذا كان الأخير في مزاج جيد يسمح له بذلك، و الا فانه يضربه حتى يتعلم أن الأب يستحق الاحترام المطلق، و تقوم المرأة بإبعاده دون قول كلمة واحدة،بعد الأب يأتي دور النساء و الأطفال لتناول الطعام، فالنساء يأكلن بمفردهن و لا يجلسن الى مائدة السيد أبدا، لأن المرأة تعتبر الأكل أمام زوجها عيبا.[117]

ان ما يميز حياة البدو في منطقة الأغواط هو التنقل و الترحال بشكل مستمر، اذ يغيرون مخيماتهم كل بضعة أيام، و خلال هذه الهجرات تقوم المرأة بعمل مجهد للغاية يسبب لها التعب و الإرهاق، فهي من تفكك الخيمة، ثم تلفها على عمود، و تحملها على الجمل، و تجمع و تحمل الأغراض على الدواب، و أثناء ذلك تحمل طفل في يدها و آخر على ظهرها، و تمشي على الأقدام خلال الرحيل، و تجمع الحطب و العشب في طريقها لإشعال النار، و عندما تصل إلى المخيم الجديد تقوم بتفريغ الدواب من الأثقال، تنصب الخيام و تدخل أثاثها.[118] إضافة إلى ما سبق عليها الاهتمام بالخيمة في حالة التغيرات المناخية المفاجئة، فعند نزول المطر تحفر جرف صغير يحيط بالخيمة لحمايتها من السيول، حيث تكدس الطين حول هذا الخندق الصغير لمنع مرور المياه للخيمة، و إذا كانت العاصفة شديدة قد تحدث أضرارا بالخيمة، و قد ترمي بها بعيدا أو تسقطها، الأمر الذي يتطلب منها جهدا و وقتا لإصلاحها.[119]

و رغم أن حمل المرأة يعتبر مناسبة سارة للأسرة كما ذكرنا سابقا، و تصبح الزوجة موضع اهتمام أكبر، و تحظى بمعاملة خاصة،لكن هذا لا يعني أن تتوقف عن القيام بجميع أعمالها المعتادة، و إذا لم يكن الحصاد جيدا تصبح الحياة صعبة، و لا يمكن للأسرة العيش إلا بشرط توفر العمل، و بالتالي لابد من أن تضاعف المرأة من جهودها، و إذا كانت حالتها لا تسمح لها بالذهاب لجلب الخشب أو الماء، أو المساعدة في الحصاد، تتجه الى النسيج و عمل الصوف لصنع الحياك و البرانس و الفلجة.[120]

و لا تتوقف المرأة عن العمل، حتى تحين فترة وضعها، و ما يزيد من مشقة المرأة هو الأحداث التي قد تشهدها بعد الولادة، كهبوب العواصف الذي يسبب الضرر للخيمة بمن فيها، أو الاضطرار الى تغيير المخيم، فان الطفل الذي ولد بالأمس يتم نقله، حيث تحمل أمه على دابة و تضعه بين ذراعيها، و خلال تغيير المخيم، أو عندما تضطر الأم لمغادرة الخيمة، أو الذهاب لجلب الحطب، يبقى الطفل معها تحمله على ظهرها،و تحيطه بالملحفة حتى لا يقع أو يتحرك بشكل يؤذيه، و حتى سن الثانية الطفل أو الطفلة يكونان تحت إشراف و رعاية الأم.[121]

إن كل هذه الأعمال الشاقة التي تضطلع بها النساء، و هن في ريعان الشباب تؤثر عليهن، ففي سن الثلاثين تظهر على أغلبية النساء علامات

التقدم في السن،[122] فتبدأ ملامح وجوههن في البروز، و تنحل أجسامهن، و يختفي جمالهن في سن مبكرة و يذبلن، و هذا بسبب الأشغال اليومية المضنية، و الرضاعة المتكررة، و قسوة الحياة في الصحراء.[123]

إلى جانب الأعمال السابقة تسهر الأم على رعاية أطفالها، و تقدم لهم الحب على قدم المساواة ذكورا و إناثا، و لكن يكون أسلوب التعامل معهما على نحو مختلف، حيث يبدأ الفصل بين الجنسين في سن مبكرة، و كل انتباه العائلة يكون موجه نحو الطفل الصبي، و تبدأ أدوار كلا الجنسين في الوضوح، الأول يتمتع بالسلطة و الاستقلال، و الثانية الطاعة العمياء و الدونية، و عندما يكبران فان هذه الاختلافات ستؤكد نفسها أكثر.[124] اذن الفصل يظهر في المهام الخاصة بكل طرف، حيث يلازم الولد والده منذ البداية ليتعلم منه الواجبات الخاصة بالرجال، بينما تلازم البنت والدتها لتتعلم منها الأعمال المنزلية، ثم يمتد هذا الفصل الى السلطة و السيطرة، فيصبح مجال عمل الرجل هو الفضاء الخارجي، و يصبح مسؤولا عن من هم تحت سقفه، في حين تحتل المرأة الفضاء الداخلي للبيت أو خيمة، و تصبح المسؤولة عن كل ما بداخله من مهام، وهكذا على الأم تنشئة أولادها على هذا الأساس محافظة بذلك على قيم و تقاليد المجتمع، بحيث إن لا يكون هناك مجال يدعو للالتباس بينهما، وهذا ما تحرص الأم على تلقينه لأولادها منذ بداية حياتهم.[125]

تهتم الأم بتربية ابنتها و تعليمها، لتعدها لحياة ناجحة، و تقدم لها تربية أخلاقية ومنزلية، فتتعلم البنت في سن مبكرة كيفية الوضوء، و أداء الصلاة، و ضرورة تنظيف جسمها، كما تتعلم احترام الوالدين و الأقارب و الكبار، و تحرص على تعليمها الاحتشام و الخضوع، و الصمت و الطاعة، و الصبر و التحمل و هي أمور تتعلق أساسا بالعلاقة بين الرجل و المرأة، و ذلك استعدادا لجعلها زوجة مثالية كما يريدها المجتمع. كما يجب على الفتاة أن تكون خبيرة في شؤون المنزل، لكونها أمور هامة لاختيارها للزواج، فتكون الأم شديدة الحرص على قيام ابنتها بهذا التدريب، لأن هذه المهارة تحدد مركزها في العائلة مستقبلا، و عليه تبدأ في تعلم الأعمال المنزلية، من تهيئة الخبز و طهي الطعام، و طحن القمح و الشعير بالطاحونة الحجرية.[126]إلى جانب ذلك تتعلم أعمال الصوف و النسيج، كنسج الفلجة و الزرابي و البرنوس و الحايك و الحقائب، و تصنع القرب من جلد

الحيوانات، ترافقها في ذلك والدتها، و تصنع الأواني من الحلفاء و تساعد في صنع الأواني الطينية، و تتعلم كيفية جلب الماشية، و في كثير من الأحيان تقوم بحراسة المواشي، وتتعلم كيفية وضع السرج على الخيول، ورفع وخفض الخيمة. كما ترافق الفتيات أمهاتهن عندما يذهبن لجلب الماء، بحيث تحمل الطفلة قربة صغيرة، انها فترة راحة و بهجة للفتيات الصغيرات، تعتبر مثل النزهة، تذهب النساء من نفس الدوار الى العين في مجموعات، و أحيانا تذهب الفتيات بعيدا جدا مع أمهاتهن للاحتطاب.[127]

و تحت إشراف والدتها تقوم بزيارة الجيران، و أضرحة المرابطين، و تساعد في حفلات الأعراس، و تتعلم الرقص و ضرب الطبل و الغناء، و عندما تبلغ سن الزواج تلتزم بالبقاء في الخيمة، و لا تخرج إلا في المناسبات محجبة برفقة امرأة مسنة أو رجل، و تعلمها أمها في هذه المرحلة من عمرها التبرج، كوضع الكحل على العنين و الحاجبين، و وضع اللون الأحمر على الخدود،و تصبغ اليدين و القدمين بالحناء، و تمضغ السواك لتعطير النفس و تبييض الأسنان، و تصبغ الشفتين باللون البنفسجي، كما تقوم النساء بوضع بعض الوشم على الجبهة و الخدين و اليدين و الساقين للفتاة، و تضع الخلخال على كاحل القدمين و الأساور في اليدين.[128] و بهذه الطريقة تعتاد الفتاة على الأعمال و السلوكيات و التصرفات الخاصة بالمرأة في وقت مبكر، و هذا ما يساعدها مستقبلا على نجاح حياتها الزوجية، و بذلك تكون الأم قد قامت بدورها على أكمل وجه.

2.3الدور الاقتصادي للمرأة في مجتمع الأغواط:

إضافة الى دورها الاجتماعي، تقوم المرأة بدور اقتصادي هام، لا يعترف لها المجتمع به غالبا، لأنه يعتبره جزءا من واجباتها المنزلية، فالمرأة في البيت أو الخيمة تنتج جزء هام من وسائل عيش العائلة، فتقوم بالعديد من الأعمال المنتجة ذات طابع اقتصادي، منها جمع المحاصيل الزراعية بعد عملية حصاد القمح و الشعير من خلال تنقيتها و تهيئتها للتخزين.[129]إضافة إلى جمع الفواكه التي تنتجها حدائق الأغواط و تنظيفها و تجفيفها و تخزينها كعولة، و استعمالها في طهي اليخنات مثل المشمش و التين و البرقوق.[130]

كما أنها المسؤولة عن انتاج المواد الغذائية، فهي من تطحن القمح في كل الأوقات و الظروف لتحوله الى طحين، لتحضير الخبز و الكسكس،

إضافة الى حلب الحليب و صنع اللبن و الزبدة و السمن و الأقط، و بالتالي فان عمل المرأة المنتج و المربح، يوفر الكثير من الاحتياجات للعائلات.[131]كما أن الحرف العائلية هي في معظمها من إنتاج الإناث، فالمرأة سواء كانت بدوية أو قصورية تصنع بالحلفاء أواني مختلفة، كالقمع و الأغطية المخروطية و السلال المختلفة و الأطباق و أواني الحليب، كما تجدل الحبال التي تربط الدواب. و تصنع من جلد الماعز أدوات لحفظ الماء، والحليب و الزبدةكالشكوة و المزود و الدلاء. و تصنع من الطين الملون الأواني المنزلية كالأكواب و الأطباق، و الجفان و القدور، و الجرار و الصحون، و كلها حرف اختصت بها المرأة، و كانت موجهة لسد الحاجيات اليومية للأسرة. و الحرفة الوحيدة و المهمة التي تعود عليها بفائدة مادية هي العمل بالصوف و هو أساس نشاط المرأة.[132]فقد كانت المرأة الأغواطية محبة للنسيج، حيث تصنع مختلف الأفرشة و الأغطية و الملابس الصوفية، حتى أن هذا النشاط كان يصل إلى مستوى الاعتقاد، أو القيمة الاجتماعية الخاصة بكرامتها و شخصيتها، حتى أنها تدخل في شجار مع زوجها اذا طلب منها ترك هذه الصناعة، و قد تفضل الطلاق على تركها، حيث تعتبرها هوايتها المفضلة.[133]

و اذا لم يكن الرجل غني بما يكفي، يعتمد على نسائه في نسج الملابس و الخيمة،[134] البعض لديه امرأتان تعملان في الصوف، الذي يشتريه كل عام من البدو، حيث تقضي زوجاته و بناته وقتهن في غسل الصوف و تبييضه، و تنظيفه بعد الغسل و غزله باستثناء الصباغة التي يقوم بها اليهود، و عملهم هذا ينتج الحايك و البرنوس و الجلابة و السجاد، و بيعها هو مصدر دجل هام لسيد المنزل. وقد وصف "بول سولييه" Paul Souleilletعمل النساء في واحة الأغواط خلال إعداد الصوف للنسيج بقوله:" مشهد مثالي هو رؤية الفتيات و الشابات في الواحة، يرتدين الأزرق أو الأحمر، يغسلن الصوف بأقدامهن من وادي الخير، و ينشرن الصوف الأبيض تحت الشمس، و للغزل يصعدن على السطح يجلسن على الحافة، ووجوههن نحو الفناء الداخلي للمنزل، يقمن بغزل الصوف و تجهيزه للنسيج، ثم صباغته بالنباتات الصبغية".[135]

و قد صور "فرومنتان"Fromenten مشهد النساء و هن ينسجن عندما كان في مدينة الأغواط بقوله:" شكل رائع من العاملات، يجلسن و ينسجن

يصنعن الأشياء الأساسية التي يحتاجونها، و الكل متحد أحيانا، العديد من النساء يجلسن جنبا إلى جنب يشغلن نفس القطعة من النسيج، و التي تمتد على طول الغرفة، و تجلس النساء وراءه و الظهر إلى الجدار و الأيدي تنزلق داخل اللحمة، أو تضرب النسيج لحصره و ضغطه بشدة، و طعامهن على الركبتان". و أضاف قائلا: "والنساء الكبيرات في السن يجلسن على حدى، و يمشطن الصوف، و الفتيات الصغيرات يجلسن قرب أمهاتهن، يغزلن الصوف".[136]

و عليه فان نساء قصور الأغواط،[137] كن ينسجن ما يحتجن إليه من لباس و أثاث للمنزل، و قد ساهمت المرأة بقسط وافر في انتاج هذه الحرفة، فكانت بعض الأسر تتخذ منها مصدرا لرزقها، أو مكملا لنشاطها الزراعي و الرعوي، فكانت تبيع للبدو جزء من إنتاجها، مثل الزرابي و الحايك و السجاد و البرانس و غيرها أو مبادلته بالتمر و القمح ، و تعتبر صناعة الصوف أساس عمل المرأة، حيث تعمل في هذا المجال النساء الغنيات و الفقيرات على حد سواء.[138]

كما تقوم النساء في القبائل البدوية، بنسج أثاث الخيام من الصوف و شعر الماعز و الوبر، منها الطاق و هو الستار الذي يفصل الخيمة إلى قسمين، أكياس الحبوب و المؤونة و تدعى (القراير)، الخرج و هي عبارة عن أكياس تحمل المتاع في حالة السفر، و توضع على ظهور الخيل، الفليج الذي تتكون منه الخيمة، و كل ما يلحق به من الحبال و الشبحة، و ما يعرف بالطريقة التي تمسك الخيمة من طرف إلى آخر، و الجلال هو عبارة عن غطاء يحمي الحصان، السماط و هي حقائب صغيرة تعلق خلف السرج لحمل الأشياء، كما تنسج بردعة الحصان و الجمل و تدعى الحوية، و ستائر العطاطيش الملونة و المزخرفة، وأكياس تحمل الشعير الذي يقدم للخيول، تزين على الهوامش و هي ذات زخارف كثيرة.[139]

وهنا لا بد من الإشارة إلى حدث هام، يعتبر مناسبة سعيدة بالنسبة للنساء، و هو التويزة التي تطلبها المرأة من الأخريات لمساعدتها، حيث تتعاون النساء فيما بينهن، في أعمال الصوف و النسيج و لصنع خيوط اللحمة، حيث تطلب المرأة المساعدة من صديقاتها و بناتهن، و لا واحدة ترفض تقديم العون لأن الأمر يتم بينهن بالدور، و تسبق التويزة عدة أعمال تنطلق منذ يوم الجز، في البداية تفرز المرأة الصوف حسب ألوانه، و حسب

ما ستحيكه من أغطية و ملابس و مفروشات، ثم تبدأ مراحل تحضير الصوف، و يتطلب هذا العمل من المرأة جهدا كبيرا، و كذلك فترة طويلة من الزمن لتحضير الصوف كما يجب، و هنا تحتاج لمساعدة صديقاتها و جاراتها و هو ما يعرف بالتويزة،[140]و عندما تريد المرأة الخروج لطلب المساعدة ترتدي ملابس الزيارة، و هي عبارة عن قميص جميل و ملحفة من الحرير الأخضر الفاتح، و هي قطعة مستقيمة من القماش تلف حول الجسم، بشكل يجعلها تتحول الى ثوب، و تشد في الوسط بحزام، و تثبت فوق الكتفين بأبازيم، و مشبكة في أعلى الصدر. تضع الكحل على العينين و الحاجبين، و تلون الشفتين بالزعفران، و تضع الزيت لشعرها، و تقوم بصنع ضفائر، و تضع العطر في كل مكان، و تخضب اليدين و القدمين بالحناء بيوم قبل العملية، تحيط رأسها بقطعة من الحرير البنفسجي و الأصفر، و التي تحيط بالوقاية البيضاء، تضع مجوهراتها فتعلق أقراط ثقيلة و ضخمة في الأذن ثلاثة من كل جانب، و تضع الخواتم في أصابعها، وتضع تمائم محفوظة في صندوق من الفضة، تحتوي على سور من القرآن الكريم، و في الصباح يرافقها أحد الرجال من منزل لآخر، و ينتظرها بهدوء خلال زيارتها، تخرج المرأة و هي محجبة بإحكام، فوق تأنقها بقطعة كبيرة من القماش بيضاء و هو الحايك، و تمسكه باليدين أعلى الصدر، و لا تظهر سوى عين واحدة، و بينما ينتظر الرجل في الخارج، تدخل المرأة إلى المنزل، و تستقبل بحفاوة بكلمة الدار دارك، و تقدم لها الضيافة الشاي بالنعناع، و بعد ذلك تطلب المساعدة التي جاءت من أجلها، بقولها قدمي لي المساعدة (يرحم والديك)، و يردون عليها بكل سرور، و لا تتردد المرأة في قبول الطلب، لأنه يعتبر فخر لها و لزوجها، فتلبي الطلب فورا، و تتجه النساء إلى المنزل أو الخيمة المقصودة في اليوم المحدد منذ الصباح الباكر، و تقوم خلال التويزة كل امرأة بالعمل المنوط لها و تقم لهن الضيافة و تتبادل النساء أطراف الحديث، و يمتد العمل أحيانا ثلاث أيام.[141]

و تحضر النساء معهن لوازمهن و آلاتهن أو ما يعرف بعدة التويزة و المتمثلة في الأمشاط و القراديش و المغازل، و تجلس كل واحدة في المكان المخصص لها و تتناول كل واحدة آلتها التي تعمل بها ، حيث تقسم الأدوار إلى مجموعات: مجموعة المشاطة ومجموعة القرداشة ومجموعة الغزالة، و تقوم كل مجموعة بالعمل المخصص لها، و يتخلل هذه العملية احتفال فني

عملي، يلتقي فيه الصوت مع آلة الإنتاج، حيث تؤدي النسوة جملة من الأغاني المتعلقة بهذه الظاهرة.[142]
كما أن للمرأة دور اقتصادي آخر، يتمثل في تسييرها لاقتصاد المنزل أو الخيمة، فهي تعمل كحارسة للمدخرات الغذائية للعائلة، و ذلك عندما يتنازل لها الزوج عن هذا الدور، خاصة عندما تصبح حماة، و تعمل ما في وسعها لتسيير هذه المدخرات بأحسن طريقة، لتدوم أطول وقت ممكن، و بهذا فالمرأة تشارك سلطة التسيير الاقتصادي مع زوجها كلما تقدم بها السن.[143]

4. الخاتمة: من خلال ما سبق يمكن الوصول إلى النتائج التالية:
-تعتبر المرأة في مجتمع الأغواط العنصر الأساسي في بناء الأسرة، و انطلاقا من ذلك فقد حظيت باهتمام العائلة منذ البداية، فحرص الأهل على تنشئة البنت تنشئة خاصة، تختلف على الولد،تلقن فيها منذ سنواتها الأولى جملة من القيم، النابعة من تعاليم الدين الإسلامي، و تقاليد و أعراف المجتمع.
-تلازم البنت والدتها و تبقى محمية في البيت من طرف رجال العائلة، و تقدم لها أمها تربية منزلية و أخلاقية، في إطار إعدادها لحياة زوجية ناجحة، فتتعلم الأعمال المنزلية من طبخ و تنظيف و نسيج و عناية بالأطفال، كما تقدم لها تربية أخلاقية تتعلق بتعلم أمور الدين، و الطاعة و الاحتشام و التحمل و الحرمة، و ذلك للحفاظ على شرفها الذي هو شرف العائلة كلها، كما أنها تعتبر سفيرة أسرتها بعد الزواج.
-يتميز مجتمع الأغواط بكونه مجتمعا محافظا، لهذا عمل على الحفاظ على شرف المرأة و كرامتها، و لتحقيق ذلك اتخذ جملة من الإجراءات، منها احتجاب المرأة عن كل أجنبي، و عدم الاحتكاك بعالم الرجال، و التزامها بيتها حفاظا على سمعتها، و بالمقابل على الرجل احترام المرأة، و التزامه بغض البصر وتجنب النظر للمرأة الأجنبية، و عادة لا تخرج المرأة إلا للضرورة و في مناسبات خاصة، و تلتزم ارتداء الحجاب و التستر و استشارة الرجل، و الخروج بصحبة امرأة مسنة أو رجل.
-إن وضعية المرأة لا تنشأ إلا بالزواج، و لا تتأكد إلا بميلاد الطفل الأول، خاصة اذا كان ذكرا و عدد الأولاد، ثم قدرتها على تنشئتهم و زواجهم، و

على هذا الأساس كانت مكانة المرأة و سلطتها تزداد، كلما تقدم بها السن،باعتبارها أما و حماة.

-كان مجال عمل المرأة هو داخل البيت أو الخيمة، حيث تمارس دورها، و التي ليس الطبخ و التنظيف و العناية بالأطفال إلا بعضا منها، فهي إلى جانب ذلك تهتم بالخيول و المواشي و تساعد في الحصاد، و تعمل على إنتاج الطعام و الملابس و الأثاث، و تسيير اقتصاد العائلة، و مع ذلك لا يعترف لها كثيرا بها الدور من طرف الرجال، فهو يعتبر جزء من مهامها المنزلية.

5.الهوامش:

[1]- مصطفى بوتفنوشت، **العائلة الجزائرية** :التطور و الخصائص الحديثة، تر: دمري أحمد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص83.

[2]-الضريح عبارة عن بناية تضم قبر الولي الصالح و قبور أفراد أسرته و بعض مريديه و في منطقة الأغواط توجد العديد من أضرحة الأولياء و الصالحين مثل ضريح سيدي الحاج عيسى بمدينة الأغواط و ضريح سيدي عطاء الله بتاجموت و ضريح التجاني بعين ماضي و ضريح سيدي مخلوف في المنطقة التي تحمل اسمه قرب الأغواط و غيرها.

[3]-A.Certeux et E.Henry, **L'Algérie Traditionnelle**, T1,Cheniaux. Franville, Alger,(s.d),p107-109.

[4]-Le Lieutenant-Colonel Villot , **Moeur,Coutumes et Institutions desIndigénesdeL'Algérie**, Librairie Adolpfe Jourdan, Alger,1888,p98.

[5]-M.M.E. Jean Pommerol, **une Femme chez les Sahariennes** ,ErnestFlammarion E diteur,Paris,1898. p215.

[6]-ibid,p215-216.

[7]-الكعبوشوهو معجون يصنع من التمر و طحين القمح مع الزبدة، أما الروينة فهي طحين يصنع من القمح أو الشعير بعد تحميصة ويعجن بالماء والتمر والزبدة أنظر

Hue Fernand, ,**les Cavaliers de Lakhdar** :Roman Algérien, le cène Oudin et CieEditeur, Paris, (s.d),p72.

[8]-A.Certeux, op.cit, p107.

[9]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine, Année56,N 284,1er Trimestre 1912,Adolphe Jourdan,Libraire-Editeur,Alger,1912,p11.

[10]-A.Certeux, op.cit, p107.

[11]-E.Daumas,op.cit,p12**.**

[12]- Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit,pp27-32

[13]-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit,p223.
[14]- ibid,p225.
[15]- E.Fromentin, **Un Eté dans le Sahara**, Librairie Plan Plon-Nourrit et Cie -Imprimeurs-éditeurs , Paris,1904 , p174.
[16]-Clair Lalou, ,"**Laghouat C'était**,p174."… مقالة محفوظة في المتحف البلدي بالأغواط

[17]-مصطفى بوتفنوشت، المرجع السابق، ص 83.
[18]-Benjamin Gastineau, **Les Femmes et les Mœurs de l'Algérie**, Librairie de MichelléuyFréred, Paris, 1861,p5.

[19]-E.Danmas," la Femme Arabe",Revue Africaine,N2, Année 1857, Librairie
Editeur, Alger,1857,P152.
[20]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,p5.
[21] -E.Fromentin, **Sahara et sahel**, Libraire Plon,E. Plon .Nourrit et Cie ,Imprimeurséditeurs , Paris,1886,p103.
[22]- Le Docteur Bernard, **L'Algérie qui S'en Va**, Librairie Plon.E.Plon,Nourritet Cie Imprimeurs Editeurs,1887,p103.
[23]- Gortambert.E, **Géographie Universelle**,de Malte-brun,T5,Boulacer et grandLibraires- Editeur,(s.d),p47.
[24]- أندري برنيان و أندري نوشي وايف كوست، **الجزائر بين الماضي و الحاضر**، ترجمة: رابح و منصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص 213.

[25]- عبد الله الركيبي، **الجزائر في عيون الرحالة الإنكليز**، ج 1، دار الحكمة، الجزائر،2010، ص 243.
[26]- بشير بديار، **ديوان سيدي الحاج عيسى الأغواطي 1678-1737**، مطبعة بن سالم، الأغواط،2009، ص22.

[27]-مصطفى بوتفنوشت، المرجع السابق، ص 81.
[28]- بشير بديار، المرجع السابق، ص22.
[29]-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit,p220.
[30]-هاينريش فون مالستان، **ثلاث سنوات في شمال غربي افريقيا**،ج3،تر:أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع،الجزائر،1980، ص 241-242.
[31]- يوهان كارل بيرنت، **الأمير عبد القادر**،تر و تق: أبو العيد دودو،دارهومة،الجزائر،2012،ص116.

32- بشير بديار، المرجع السابق،24.
33-قبيلة من أصل هلالي كانت تقطن قرب قصر الأغواط قبل وصول قبيلة الأرباع اليها حوالي 1636م الا أنه نتيجة الصراع على مواطن الكلأ طرد الأرباع أولاد يعقوب الى تاجرونة ثم زحفوا نحو الغرب باتجاه جبل العمور و أقاموا في منطقة رعوية نسبت لهم و هي عين سيدي علي حوالي 1908م و هما قسمان أولاد يعقوب الغابة يقيمون في جبل العمور و أولاد يعقوب الصحراء ينزلون الى ضواحي تاجرونة و للماية عين ماضي تاجموت و الحويطة أنظر:
Jean Despois, **le Djebel Amour**, Presses Universitaires de France, paris,1957,29.
34-قصر يقع جنوب الأغواط محاط بسور به أبراج بها حدائق الا أ، انتاجها أقل جودة من واحات الأغواط تسقى بمياه عين قريبة من القصر حيث تخزن في سد ثم توزع على الحدائق. أنظر

AchilleFillias,**Géographie physique et politique de L'Algérie**,TissierLibraire, Alger,1875,p67.

35-P.Clavenad, **une Mission dans le sud Oranais**,Librairie Ancienne et Moderne de S.Pitrat,Parie,1888,p79.
36قصر يبعد عن الأغواط ب40كلم مبنية على تلة صغيرة بالقرب من واد مزي بها حوالي 100منزل محاطة بحدائق جميلة جدا و هي محاطة بسور بها بابان يعلوهما بابان ذو شرفات صغيرة أنظر:
Niel.O,**Geograpfie de L'Algérie**,T,Legendre Libraire,Alger,1876,p213
37- تروملي ، **الفرنسيون في الصحراء:** يوميات حملة في حدود الصحراء الجزائرية، تر: محمد المعراجي، غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر،2013، ص566.
38-Auguste choisy,**le Sahara Souvenirs d'un Mission a Goleah**,E. Plon ,CieImprimeurs-éditeurs ,Paris,1881, p69-68.
39-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit,p132.
40-ibid,p15.
41-تروملي، المصدر السابق، ص ص 340 ، 566.
42-نفسه، ص340
43-و عادة في مجتمع الأغواط لا تخرج المرأة من البيت الا في بعض الحالات المحدودة منها زيارة الأضرحة، و لعل هذه المناسبات تسمح لها بالترفيه عن نفسها من جهة من خلال التقائها بنساء أخريات كالصديقات مثلا و أداء طقوس الولاء للمرابط للحصول على البركة و نجاحها في حياتها و تحقيق أمنياتها من جهة أخرى. فهل يمكن التصور أن لجوء النساء الى الأضرحة و مقامات الأولياء في هذه الفترة يعتبر نوعا من التملص من سلطة الرجل باعتبار أن هذا المجتمع مبني على تفوق الرجل؟ و كأن سلطة

الرجل على المرأة تزول عندما يتعلق الأمر بزيارة الأولياء و الصالحين و هو ما يدل على الاحترام الشديد الذي خصهم به هذا المجتمع.

[44]-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit,p113-111.

[45]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,p48

[46]- يوهان كارل بيرنت، المصدر السابق،ص116.

[47]- هاينريش فون مالستان، المصدر السابق،ص142.

[48]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,p48.

[49]- مصطفى بوتفنوشت، المرجع السابق، ص77.

[50]-نفسه،ص81.

[51]- امحمددلالسي، **العائلة التقليدية في الوسط الحضري**: دراسة ميدانية بمدينة الأغواط،أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية، جامعة الجزائر،2008-2009، ص131.

[52]-Clair Lalou,"**Laghouat C'était**"…,op.cit,p175.

[53]-عبد القادر خليفة، **"من القصر الصحراوي الى المدينة الحديثة"**، مجلة العلوم الانسانية و الاجتماعية، العدد1 ديسمبر2010،جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ص5.

[54]-حسب المصادر التاريخية ينحدر الأولياء و الصالحين من الأشراف و هم أحفاد النبي صلى الله عليه و سلم من ابنته فاطمة، و الأشراف الأكثر نبلا و شعبية في المغرب ينحدرون من الحسن السبط بن النفس الزكية ابن عبد الله الكامل وقد انطلق الصلحاء من الساقية الحمراء من المغرب الأقصى خلال القرن16م، و بدأت هجرتهم و انتشروا في كامل شمال افريقيا بما فيها الصحراء الجزائرية، و نقلوا كل شيء الى القبائل التي وصلوا اليها و ارتبط اسم أغلب القبائل بصالح ما، و هكذا ظهرت قبائل الشرفاء التي تحمل اسم الولي الصالح الذي تنتمي اليه. و بعد القرن 16م أصبحت حقيقة اجتماعية واضحة الكل يسعى للانتماء الى المرابطين، و ظهرت مجموعة من الناس نتيجة شهرتها و الأغلبية من القبائل غيرت اسمها و ارتبطت بمرابط مشهور، و هناك قبائل شريفة بالولادة و هناك قبائل شريفة بالانتماء.أنظر:

Edmond Doutté, **Notes sur L'islam Maghribien Marabout**, le Roux Editeur, Paris,1900, p47.

[55]-و من القبائل ذات الأصل الشريف في الأغواط نذكر عل سبيل المثال لا الحصر "أولاد سيدي عطاء الله"، "أولاد سيدي الحاج عيسى"، و "الحرازلية" و غيرهم. أنظر: دوك دي دوماس، **الصحراء الجزائرية**، تر: قندوز عباد فوزية، غرناطة للنشر و التوزيع، الجزائر، 2013،ص54.

[56]- بشير طلحة، المرجع السابق، ص 172.

[57]- هاينريش فون مالستان، المصدر السابق،ص231.

[58]- وردة لعمور،" **الأسرة الجزائرية و جدلية القيم الاجتماعية"**، مجلة البحوث و الدراسات الانسانية، العدد10،السنة 2015،جامعة 20 أوت 1955،سكيكدة،ص40

[59]-Le Lieutenent-Colonel Villot,op.cit,p98.
[60]-A.Certeux, op.cit, p210
[61]-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit, p235.
[62]-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit,p77
[63]-ibid,p101.
[64]- HubertineAuctert, **les Femme Arabe en Algérie**, Societe d'édition Litteraires
,Paris,1900, p43.
[65]- Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p 102.
[66]- A.Certeux, op.cit, p210.
[67]- Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p 102.
[68]-MME. Jean Pommerol, op.cit, p236
[69]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit, p 38-39
[70]-A.Certeux, op.cit, p210.
[71]- C.Gortambert, **Géographie Universelle**, de Malte-brun , T5, Boulacer et le grandLibraires –éditeur, Paris,(s.d), p53.
[72]-تروملي، المصدر السابق، ص339.
[73]- M.M.E. Jean Pommerol, op.cit, p244.
[74]-تروملي، المصدر السابق، ص339.
[75]-A.Villacrose, **VintAns en Algérie**, Challamel Ainé, L, Commissionnaire , Paris, 1875, p287.
[76]-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit, p239.
[77]-A. Villacrose, op.cit, p288.
[78]-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit,p229.
[79]-A. Villacrose, op.cit, p289.
[80]- A.Certeux, op.cit, p211.
[81]-Gabriel Colin, **Mœurs des Arabes D'Algérie**, Imprimerie Alexandre Pichon, Paris,1893,p7.
[82]-A.Certeux, op.cit, p211.
[83]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,p42-43.
[84]- M.M.E. Jean Pommerol, op.cit, p236.
[85]-أمحمد دلالسي، المرجع السابق، ص131.
[86]-C.Trumelet, **Histoire de L'Insurrection dans le Sud de laProvince DAlger en1864**,Typographie Adolphe JourdaxImbrimeur libraire,Alger,1879,p.76
[87]-E.Fromentin**, Sahara et sahel**,op.cit,p179-180.
[88]-Gabriel Colin , ,op.cit,pp8-10

89-ديكسون، **عرب الصحراء**، دار الفكر، سوريا، 109، 1998.
90-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p132.
91-أ.بليسيي، **حوليات جزائرية**،المجلد1، اصالة، الجزائر، 2010،ص198.
92-PaulSouleillet,
L'Afriqueoccidentaile :Algérie,Mzab,Tildikelt,Imprimerie F.seguinAiné,1877,p18.

93-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p80.
94-ديكسون، المرجع السابق،ص109.
95- أ.بليسيي، المصدر السابق،ص198.
96-A. Drey Fuss, **Etude géographiqueetmédicale de l'Annexe deLaghouat**,Archives de l'institut Pasteur d'Algérie, T12, Année 1934, Alger, 1934, p499.
97-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p243-253.
98- مصطفى بوتفنوشت، المرجع السابق، ص65.
99-Le Lieutenent-Colonel Villot,op.cit,pp40,241.
100-ibid, p243-253.
101-M.M.E. Jean Pommerol, op.cit, p87.
102-A. Drey Fuss,op.cit,p499.
103-أ-بليسي، المصدر السابق ،م1، ص296.
104- مصطفى بوتفنوشت، المرجع السابق، ص64.
105-محمد حمداوي، **"وضعية المرأة و العنف في المجتمع التقليدي الجزائري"**، مجلةانسانيات،العدد20،السنة2000،ص50
https://journals.openedition.org/insaniyat/804.
106-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p257.
107-E.Fromentin, **Sahara et sahel**,op.cit,p103**.**
108-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p49.
109-ديكسون، المرجع السابق،ص51.
110-M. M. E. Jean Pommerol, op.cit, p118.
111-Docteur Brenard, op.cit, p180
112-généralphilebert, **Algérie et Sahara :Vie du généralMargueritte El-Aghouath**,leSpectateurMilitaire 1826,4série,t14, a la Direction du Spectateur Militaire,paris,1881,p257
113-Paul Souleillet ,op.cit,pp140-142 .
114-Michel Antar, **chevauchées d'un future St-cyrien** :Atravers les Ksour et Ouasis Oranais Collection Hetzel,Paris,(s.d),p59.

[115]-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p7.
[116]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,54.
[117]-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, pp119-123.
[118]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,53 et général
philebert,op.cit,p258.
[119]-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p5.
[120]-ibid,p22.
[121]-ibid,pp25-27.
[122]-فيليكسجاكو، **حملة الجنرال كافنياك في الصحراء الجزائرية خلال شهر أفريل و ماي 1847**، تر:حليمة بابوش،دار الرائد،الجزائر،الجزائر،2013،ص284.
[123]-E.Perret, **Récits Algériens,1830-1848**,Bloud et Barrol,Libraires editeurs,paris,p81.
[124]-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit,p31.
[125]- Gadant.M, **les Jeunes Femmes, la famille et la nationalité algérienne**, Peuples Méditerranées,N1515,Avril-Mais,1981,p43.
[126]- يوهان كارل بيرنت، المصدر السابق،ص116.
[127]-Le Lieutenant-Colonel Villot,op.cit, p39-40.
[128]-E.Daumas**, la Femme arabe**, Revue Africaine,N284,op.cit,15-16.
[129]-Khellil.M,la Kabylie ou L'ancêtre Sacrifie, Ed,L'armattan, paris,1984,p14.
[130]-Eugène.Fromentin,Sahara et …, op.cit, p167.
[131]-Hubertine Auctert,op.cit,p118.
[132]-Jean Despois, **le Djebel Amour**, Presses Universitaires de France, paris,1957,70.
[133]-Odete Petit, **L aghouat Essai D'Histoire Socile**, Ed. College de France, Paris, 1976,
p94-95.
[134]-Hubertine Auctert,op.cit,p118.
[135]-Paul Souleillet,op.cit,p18-19.
[136]-E.Fromenten, **Sahara et**…,op.cit, p110-111.
[137]-القصور هي قرى محصنة و هي ملاذ السكان غير الرحل أو البدو نصف المستقرين و يطلق على سكان هذه القرى أو المدن الصغيرة التي بنيت في الواحات اسم القصوريون و هذا ينطبق على قصر الأغواط و القصور الرئسية المحيطة به المتمثلة في الحويطة، عين ماضي، العسافية، تاجموت، قصر الحيران أنظر:
E.Gortabert, **GéographieUniverselle de Malte-Brun,**T5, Boulacer et LegrandLibraire-Editeur, Paris,(s.d)

[138]-Paul Soleillet,op.cit,p19-20
[139]-général philebert,op.cit,258.,
[140]-M. M. E. Jean Pommerol, op.cit,p94-95.
[141]-ibid pp120-127
[142]الزازيةالبرقوقي،"**جدلية الفن و العمل في ظاهرة التويزة بمنطقة سيدي بوزيد**"،مجلة الثقافة الشعبية، العدد17، ربيع 2012،الثقافة الشعبية للبحوث و النشر، البحرين،2012، ص97-98.
[143]- مصطفى بوتفنوشت، المرجع السابق، ص82.

نفوذ فقهاء المالكية في العهد المرابطي
-أسبابه، آثاره، نتائجه-
The influence of Maliki jurists in the Almoravid era
-Causes, effects, consequences -

بن يحي مصطفى
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس

البريد الإلكتروني : mustapha.benyahia22@gmail.com
تاريخ الاستلام: 24 /2020/10 **تاريخ القبول**: 19 /2020/12

ملخص:
أثار نفوذ الفقهاء المالكيّة في دولة المرابطين جدلا كبيرا بين الباحثين، ما بين مُشيد به وبما أثمره من نتائج طيبّة على بلاد المغرب والأندلس، تجلّت معالمها في إذكاء روح الجهاد في هذه الدّولة مما أهّلها للوقوف في وجه الحملات الإسبانية في الأندلس وإنقاذها من سقوط وشيك محقّق، نتيجة التمزّق و الضّعف التي اعترى أمراء الطوائف بعد سقوط الدّولة العامريّة، وما قامت به دولة المرابطين بواسطة تأثير الفقهاء من توحيد لبلاد المغرب والأندلس والقضاء على الطّوائف المنحرفة عقائديا، على غرار برغواطة والشيعة والخوارج، وما بين ناقم على النّفوذ موجها أصابع الإتّهام إلى فقهاء المرابطين بأنّهم كانوا سببا في الحجر الفكري والجمود المذهبي الذي أصاب بلاد المغرب والأندلس آنذاك، وأنّهم استغلوا هذا النّفوذ من أجل المنافع الشخصيّة والمناصب الحكوميّة، ولعلّ الدّراسة المتأنيّة لقضيّة النّفوذ، مع الرّجوع إلى كتب الطّبقات والتّراجم وعدم الاكتفاء بالمصادر التّاريخية، تزيل شيئا من الغبار عن هذا الجانب الذي اكتنفه الغموض، والذي لا يزال محلّ جدل إلى وقتنا الحالي.
الكلمات الدالة: النّفوذ، الفقهاء، المرابطين، المذهب المالكي، المغرب والأندلس.

Abstract:

The influence of the Muslim jurists in the A lmoravid state great controversy between students and researchers .
It has been supporters who was satisfied and pleased of its influence in maghhreb and Andalusia , because its saved them from the Spanish

campaigns that was threatening them ,because of the weakness of the sects after the fall of the amiri stat .

While it has been an oppositionist for the influence , because the muslim jurists was the reason of the intellectual inertia in the Maghreb and Andulusia and took advantage of their power to bing personal benefits .

The study of the issue of influence , with reference to the books and translation, and not merely historical source, removes something of ambiguity which is still controversial to the present time.

Keywords: Influence, the jurists, the Almoravids, the Maliki school of thought, Morocco and Andalusia.

____

1-مقدمة :

تعتبر دولة المرابطين دولة فقهاء، نظرا لنفوذهم المزدوج الفكري و السّياسي في هذه الدّولة منذ قيامها على يد المؤسّس الأول عبد الله بن ياسين إلى غاية سقوطها على يد الموحّدين سنة 540ه/1145م، وقد جعل الكثير من المؤرّخين هذا النّفوذ منطلقا للطّعن في دولة المرابطين، ناقمين عليها بأنّها دولة تعصّب فقهي وجمود فكري وحجر على الآراء والأفكار، متناقلين ما ذكره عبد الواحد المراكشي في كتابه "المعجب" في هذا الشّأن، ومرتكزين على حادثة إحراق المرابطين لكتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي التي أشعل فتيلها فقهاء قرطبة وعلى رأسهم القاضي ابن حمدين، وقد حاولت في هذه الدّراسة تسليط الضّوء على نفوذ الفقهاء في دولة المرابطين وما كان له من نتائج على الدّولة من خلال طرح الإشكالية التّالية : هل كان صاحب كتاب "المعجب" منصفا في أثناء حديثه عن استغلال الفقهاء لنفوذهم من أجل التّضييق على الحريّات الفكريّة والحصول على مآرب شخصيّة ومنافع دنيويّة ؟ وهل كانت مشورة الفقهاء ملزمة لأمراء المرابطين أم كانت على وجه النصيحة والإرشاد والاختيار ؟ وهل فعلا

أهمل الفقهاء النّظر في الأصول واكتفوا بالعناية بفروع المذهب المالكي ؟ هذا ما حاولت الإجابة عنه في هذه الدّراسة.

2-الأوضاع السّياسية للغرب الإسلامي قبيل ظهور المرابطين :

كان الغرب الإسلامي في مستهلّ القرن الخامس الهجري يعجّ بالمذاهب والتيّارات الفكرية المختلفة، فكانت تحكمه أربع طوائف شكّلت شبه إمارات أو دويلات صغيرة، ففي الشّمال قبائل غمارة وهي فرع من قبيلة مصمودة، وقد انحرفت عن الإسلام وظهر فيها متنبّئون أتوا بتعاليم تناقض تعاليم الإسلام[1]، وفي السّاحل الغربي قبيلة برغواطة التي ادّعى مؤسسها طريف بن شمعون النبوّة وتسمّى بصالح المؤمنين، وشرع لأتباعه ديانة جديدة احتوت خليط من تعاليم إسلامية ومبادئ يهودية وعادات بربريّة[2]، وفي الوسط قبائل زناتة التي كانت تمثل الشّرعية الحاكمة في المغرب الأقصى[3]، أمّا الجنوب فقد كان فيه أقليّات مبعثرة من الشّيعة المعروفين بالبجليّين، كما كان هناك وثنيّون يسكنون الجبال الوعرة بنواحي الأطلسي[4]، وقد كان النّصف الثّاني من القرن الرّابع الهجري وعاء للحروب الطّاحنة بين صنهاجة وزناتة من جهة[5]، وبين أبناء العمومة من بين زيري وبني حماد[6]، ومن مغراوة وبني يفرن من جهة أخرى[7]، أمّا الأندلس فبعد سقوط الدّولة العامريّة تمزّقت الوحدة الأندلسية وظهر ملوك الطوائف[8]، ممّا أسفر عن تردّي الأوضاع السّياسية والإقتصادية والفكرية، فتجرّأت الممالك النّصرانية في شمال الأندلس على شنّ غارات مدمّرة على المدن الإسلامية، أسفرت عن سقوط عدّة قرى وحصون[9]، كما أسفرت الهِجْرات الهلالية عن تدهور واضطراب في إفريقيّة والمغرب الأوسط[10]، وفي هذا الوقت العصيب ظهرت دعوة المرابطين في جنوب المغرب الأقصى في محاولة لإصلاح هذا الوضع المتردّي والقضاء على المذاهب المخالفة للمذهب السّني والذي كان ممثّلا في المذهب المالكي.

3-دور الفقهاء في تأسيس الدّولة :

قامت دولة المرابطين على ازدواجية أحد طرفيها الفقهاء، والطّرف الآخر قبائل صنهاجة الصّحراوية، هذه الإزدواجية التي تجلت في علاقة عبد الله بن ياسين الجزولي[11] بيحيى بن إبراهيم الجدالي[12]، ثم سار عليها فيما بعد أمراء المرابطين وفقهائهم، تزعّم دعوة الإصلاح الفقيه المالكي عبد الله بن ياسين الجزولي الذي كان بدوره تلميذا لوجّاج بن زلوا اللّمطي[13]في

رباط نفيس بأقصى السّوس[14]، وقد كان ذلك بتوجيه من الفقيه المالكي أبي عمران الفاسي[15] القاطن بالقيروان، بعدما مرّ عليه يحيى بن أبي بكر الجدالي أثناء عودته من رحلة الحجّ، وطلب منه أن يرسل معه رجلا من طلبته إلى مضارب صنهاجة في جنوب المغرب الأقصى حتّى يعلمهم أمور دينهم، فأرشده أبو عمران الفاسي إلى الفقيه وجّاج بن زلوا في رباط نفيس، هذا الأخير الذي دعا طلبته لهذه المهمّة فانتدب لها عبد الله بن ياسين الجزولي[16]، ويجنح بعض الباحثين إلى أن هذه الخطوة من أبي عمران الفاسي كانت بتدبير من الدّولة العباسية قصد تطويق الدّولة الفاطمية والتّضييق عليها من الغرب، بعدما طوّقت بالجيوش السّلجوقية من الشّرق[17]، وقد تُوّجت جهود ابن ياسين ومن خلَفه بتأسيس دولة اتخّذت من المذهب المالكي مذهبا رسميّا لها[18].

وهكذا توحّدت قبائل صنهاجة الصحراوية بجهود فقهاء المالكية، وأسّست دولتها بجهودهم أيضا، وسمّيت دولة المرابطين بهذا الاسم نسبة إلى الرّباط الذي أنشأه عبد الله بن ياسين في الحوض الأدنى لنهر السنغال سنة (433ه/1042م)، أو نسبة إلى أنصاره الذين خرجوا من الرباط لقتال بعض القبائل اللّمتونية المعارضة لدعوته[19]، وكانت أوّل مجموعة خرجت مع عبد الله بن ياسين للجهاد والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر إنّما هي مجموعة طلبته الذين رابطوا معه في هذه الجزيرة، فلمّا بلغوا ألفا خرج بهم لنشر الدّعوة وجهاد المخالفين[20]، فلا جرم أن يكون للفقهاء شأن كبير ونفوذ عريض وكلمة مسموعة في الدّولة المرابطية.

4-أصناف الفقهاء في العهد المرابطي:

من خلال تتبعنا لنشاط الفقهاء في العهد المرابطي يمكننا أن نصنّف هؤلاء الفقهاء إلى صنفين : الصّنف الأوّل : الفقهاء الذين أسّسوا الدّولة المرابطية ونظّروا لها وعايشوا المراحل الأولى من تأسيسها، وهؤلاء فقهاء مغاربة وصحراويين، ومن أبرزهم : أبو عمران الفاسي، ووجاّج بن زلّوا اللّمطي، وعبد الله بن ياسين الجزولي كما تقدّم.

الصّنف الثاني : فهم مجموعة من الفقهاء الذين انضموا تحت لواء الدّولة بعد تمكّنها، وجلّهم من فقهاء الأندلس وقضاتها، وهؤلاء عاصروا الدّولة من مراحل قوّتها إلى مرحلة سقوطها[21]، وكان لهم أثر بالغ ونفوذ كبير عند

المرابطين، وقد تبوّء جلّهم مناصب رفيعة في الدّولة، ومن أمثلتهم : أبو عبد الله ابن حمدين، وأبو الوليد ابن رشد، وأبو بكر ابن العربي.
ويمكننا أن نضيف صنفا ثالثا : وهم الفقهاء الذين نأووا بأنفسهم عن تولّي المناصب والخطط الدّينية في الدّولة، وقد صرّح بعضهم بمعارضته لبعض من سياسة المرابطين، بينما تحفّظ البعض الآخر ولزم الصّمت، ومن أمثلتهم : الفقيه أبي علي المتيجي الذي انتقد عصره وهو عصر المرابطين بقوله : « أمّا إن ظهر عارف بها داع إلى الّصواب فيها أُنكر قوله، واستنقص دينه وعقله، وأوذي في نفسه بوجوه الإيذاء ...»[22].
وكان موقف أبي علي المتيجي معارضا لما وقع فيه المرابطون من خطئ في تحديد اتّجاه في مساجد المغرب والأندلس، وقسّم الغالطين في اتجاه القبلة إلى ثلاثة أصناف، أهل سوء في التأويل، وحجّاج مخطئون، وأهل أهواء من الفقهاء[23]، يقول في الصّنف الثالث : « والصّنف الثالث من الغالطين للقبلة هم أهل الأهواء، يدّعون معرفة العلم طلبا للتّأمين على حرصا على الدّنيا... وعامّة المغاربة تبع لهم، فحملهم الحرص على الدّنيا على ردّ الحقّ في القبلة وغيرها...»[24].
كما يتوجّه الفقيه عبد العزيز التّونسي (ت486ه/1093م) الذي كان مدرّسا بأغمات، بالنّقد اللاذع إلى الطّلبة الذين درّسهم الفقه فنالوا به الخطط والعمالات قائلا : « صرنا بتعليمنا لهم كبائع السّلاح من اللّصوص »[25].
كما نجد من الفقهاء من أنكر إحراق كتاب الإحياء للغزالي وصرّح بذلك على غرار الفقيه علي بن محمّد الجذامي المعروف بالبرجي (ت509ه/1116م) الذي أفتى بتأديب من يحرق كتاب الإحياء وتضمينه قيمته لأنّه مال مسلم، وعندما علم القاضي بن حمدين بفتواه غاظه ذلك وكتب إلى قاضي المريّة يأمره بعزله عن منصبه[26]، كما انتصر أبو الفضل النّحوي (ت513ه/1120م) لكتاب الإحياء، وكتب لأمير المسلمين بذلك، وقد أفتى بأنّ الأيمان التي فُرضت في عملية التفتيش عن كتاب الإحياء أيمان لا تلزم أصحابها[27]، يضاف إلى ذلك الفقيه أبو القاسم بن الورد (ت540ه/1146م) الذي عارض هو الآخر عملية الحرق، وكتب ذلك بخط يده[28].

5-أسباب نفوذ الفقهاء في الدّولة المرابطية :

بما أنّ دولة المرابطين قامت بجهود الفقهاء المالكيّة فقد كانت حقّا دولة الفقهاء[29]، وكان من الطّبيعي أن يكون للفقهاء فيها نفوذ كبير ومكانة عظيمة، كما أن التّقدير والتّكريم للفقهاء من جانب أمراء المسلمين زاد من مكانتهم ونفوذهم[30]، فكان يوسف بن تاشفين[31]محبّا للفقهاء والعلماء والصلحاء، مقربا لهم، صادرا عن رأيهم، مكرما لهم[32]، وفقا للمبادئ التي قرّرها عبد الله بن ياسين والتي تتضمّن احترام وتبجيل الفقهاء والقضاة والعلماء[33]، وازداد نفوذهم على عهد ابنه عليّ بن يوسف[34]، فبلغ الفقهاء في أيّامه مبلغا عظيما لم يبلغوا مثله في الصّدر الأول[35]، وكان يخرج بنفسه لزيارة العلماء والفقهاء وتفقّد أحوالهم وإكرامهم، كما فعل مع يلاررزج (ت540ه/1146م) أحد فقهاء المالكيّة بهسكورة[36]، وأصبحت أمور المسلمين راجعة إليهم وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم[37]، فقد كان الفقهاء يستشارون في كلّ الأمور ولاسيما القرارات المهمّة المتعلّقة بتسيير شؤون الدّولة، وكان عليّ بن يوسف لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء[38]، ولعلّ ورع وزهد عليّ بن يوسف بن تاشفين هو الذي جعله يعظّم من شأن الفقهاء ويقرّبهم ويرجع إليهم في أموره، فقد وصفه صاحب المعجب بقوله « كان أن يُعدّ في الزهّاد والمتبتّلين، أقرب منه إلى أن يعدّ في الملوك والمتغلّبين »[39]،كما كان القضاة – وكانوا من جملة الفقهاء- يتمتّعون بنفوذ كبير، حيث منحوا سلطات واسعة إلى حدّ أنهم كانوا يعتبرون رقباء على الولاّة والعمال ومسؤولين عن تصرّفاتهم، كما ورد في إحدى رسائل عليّ بن يوسف لقاضي مالقة أبي محمد عبد الله بن أحمد بن عمر القيسي المالقي (ت542ه/1147م)، ومما جاء فيها : « وأيّ عامل من عمّال الرّعية قامت الشّهادة عندك بتعدِّيه، وعلمتَ بصحّة استهدافه وتصدِّيه، فأَنْهِ أمره إلى صاحب البلد مُستعمِله ومُولِّيه، وأشعره بما ثبت عندك فيه، فإن غَلَّ يدَ أذيَّته وأنفذَ عزله عن رعيّته، وإلا فأَخْفِ ذلك إلينا...»[40] ، وكان القاضي لا يقطع في أمر ولا يبتّ في حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء[41].

6-مظاهر نفوذ الفقهاء في الدّولة المرابطية :

أ-على المستوى السياسي :

كان لفقهاء المغرب والأندلس دور بارز في الإنجازات التي قام بها المرابطون، فهم الذين أشاروا على أمير المسلمين يوسف بن تاشفين بالعبور

إلى الأندلس والإستجابة لصريخ ملوك الطّوائف[42]، وهم الذين أَفتوا أمير المسلمين يوسف بن تاشفين بضرورة الإستيلاء على الأندلس والقضاء على ملوك الطوائف[43]، ولمّا طلب يوسف بن تاشفين من صاحب سبتة أن يخلّي الجيوش تجوز إلى الأندلس لنجدة المسلمين وأبى ذلك صاحب سبتة، شكاه يوسف بن تاشفين إلى الفقهاء فأفتوا جميعا صاحب سبتة بما لا يسرّه[44]، وبفضل نصائح الفقهاء أوقف المرابطون التقدّم النّصراني بانتصارهم في عدّة معارك حاسمة كالزلاقة (479ه/1186م)، وإقليش (501م/1108م)، وإفراغة (528ه/1134م)، فكانت هذه الإنتصارات سببا في ثبات جبهة الأندلس بعد أن أوشكت على الإنهيار في عصر الطوائف الأوّل[45]، وبمشورة الفقهاء عَيّن يوسف بن تاشفين ولده عليّا وليّا للعهد[46]، وبعد أن أخضع يوسف بن تاشفين الأندلس عسكريّا أخبره فقهاء الأندلس أن طاعته غير واجبة حتى يأتيه التّقليد من الخليفة العبّاسي المستظهر بالله فعمل على ذلك[47]، وهم الذين أشاروا على عليّ بن يوسف بتقليد ولاية العهد لابنه أبو محّمد سير[48]، وأشار عليه القاضي أبو الوليد بن رشد بإجلاء المعاهدين من أهل الذّمة من الأندلس لما كَثرت خيانتهم فقبل عليّ بن يوسف مشورته وأمر باستقدامهم للعدوة[49]، وكذلك عمل بنصيحته في تسوير مراكش[50] وفي عزله لأخيه تميم عن نيابته في الأندلس[51].

أ-على المستوى الإجتماعي :

كنتيجة لذلك تصدّر الفقهاء الهرم الإجتماعي باعتبارهم المفتين بشرعية سياسة أمراء المرابطين وتوجيهاتهم[52]، وصارت سمة الفقيه جليلة، حتّى أنّ الملثّمين كانوا يسمّون الأمير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه[53]، وأصبح الفقهاء ذوو جاه عريض ومال جزيل فانصرفت وجوه النّاس إليهم، فكثرت لذلك أموالهم واتّسعت مكاسبهم[54]، لا سيما من تقرّب منهم من السّلطان كما حدث مع الفقيه أبو بكر بن خلف الأنصاري (ت599ه/1202م) الذي حظي بخدمة السّلطان بمراكش، فنال دنيا عريضة وحصّل أموالا جليلة[55]، حتى صار بعضهم يستقبل استقبال الملوك والأمراء، فعندما دخل القاضي عياض غرناطة خرج إليه أعيان البلد لاستقباله وهم يزيدون على مئتي راكب ومن سواد العامة ما لا يحصى كثرة[56]، وغضب أمير المسلمين عليّ بن يوسف من عامله على مرسيّة وهو الزبير بن عمر وأرسل إليه يلومه لمالم يستقبل الفقيه أبا بكر ابن الأسود

بحفاوة[57]، زيادة على الجاه اكتسب كثير من الفقهاء أموالا طائلة بفضل تحالفهم مع النّظام المرابطي، فقد أجرى عليهم يوسف بن تاشفين الأرزاق من بيت المال طول أيامه[58]، فضلا عما حازوه من هبات وإنعامات[59]، كما كان المرابطون يوزعون خمس الغنائم على الفقهاء والعلماء [60]، واستغلّ فريق من الفقهاء ممّن تقلّدوا القضاء من ضعفاء النّفوس نفودهم لمآرب دنيوية فجمعوا الأموال من الحلال والحرام[61]، حتّى وصفهم الشّاعر أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البنّي معرضا بقاضي قرطبة أبو عبد الله محمّد بن حمدين[62] بقوله :

أهلَ الرِّياء لبستموا ناموسكم   كالذِّئب أدلج في الظَّلام العَاتِمِ
فملكتم الدُّنيا بمذهب مالك   وقَسَمتم الأموال بابن القاسم
وركبتم شُهب الدَّواب بأشهب   وبأصبغ صَبَغت لكم في العالم[63]

ولا يمكن تعميم هذا الحكم على جميع الفقهاء، بل هو خاص ببعضهم ممَّن كان همّه جمع المال ومتاع الدّنيا، فسعى إلى ذلك عن طريق الوصول للمناصب الدينيّة من أمثال مناصب القضاء والفتيا والحسبة[64].

ب-على المستوى الفكري :

أما على الصّعيد الفكري فقد راجت كتب فروع المذهب المالكي رواجا كبيرا[65]، من أمثال مدوّنة سحنون، وجامع ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد، وواضحة ابن حبيب[66]، وساد المذهب المالكي في المغرب الأقصى والأندلس حتى عند الدُّول اللاحقة [67]، وحتى غرب المغرب الأوسط الذي كان خاضعا للمرابطين، يقول البكري عن تلمسان أنها «لم تزل دارا للعلماء والمحدِّثين وحملة الرّأي على مذهب مالك »[68]، واستطاع الفقهاء أن يضيّقوا على المذاهب المنحرفة التي كانت سببا في الاضطرابات والفتن وأن يؤسسوا لوحدة مذهبية مبنية على المذهب المالكي السّني[69]، كما أن الفقهاء حرّموا دراسة علم الكلام والفلسفة[70]، وأفتى الفقهاء وعلى رأسهم ابن حمدين أمير المسلمين عليّ بن يوسف بإحراق كتاب إحياء علوم الدّين للغزالي[71] لما يحتويه من اتجاه فلسفي وصوفي[72] ولما اشتمل عليه من أحاديث ضعيفة و موضوعة[73]، زيادة على ما فيه من دعوة إلى التصوُّف والعزلة التي تنافي ما كانت تتطلّبه الظروف آنذاك من الاستعداد للجهاد ضد المدّ الصليبي [74]، وانصرف المرابطون في معظم أيّام دولتهم إلى تشجيع الفقهاء حملة لواء المذهب المالكي، وكان عصر المرابطين عصر فقهاء

أكثر منه عصر أدباء أو فلاسفة، ولطبيعة المرابطين الصحراوية وعقيدتهم الدّينية البسيطة فقد ابتعدوا عن رجال الفلسفة ولم يحفلوا بهم، غير أنهم لم يضطهدوهم أو ينكّلوا بهم كما حدث مع غيرهم من الدّول[75].

7-مناقشة لرأي صاحب كتاب "المعجب" في فقهاء المرابطين :

ندّد المؤرخ الموحّدي عبد الواحد المراكشي في كتابه "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" بالفقهاء، معتبرا أنّهم اهتمّوا بالفروع على حساب الأصول فقال :« فلم يكن يقرب من أمير المؤمنين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزّمان كتب المذهب وعُمل بمقتضاها ونُبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نُسي النّظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ...»[76] ، وتلقّف هذه التُّهمة الكثير من المؤرّخين الذين جاؤوا من بعد المراكشي وروّجوا لها، يقول الذّهبي في ترجمة أمير المسلمين عليّ بن يوسف بن تاشفين : « نفق في زمانه الفقه والكتب والفروع حتى تكاسلوا عن الحديث والآثار، وأهينت الفلسفة ومجّ الكلام ومقت، واستحكم في ذهن عليّ أن الكلام بدعة ما عرفه السّلف، فأسرف في ذلك وكتب يتهدّد ويأمر بإحراق الكتب، وكتب يأمر بإحراق تواليف الشَّيخ أبي حامد، وتوعّد بالقتل من كتمها »[77]، وقد زعم أحد الباحثين[78] أنّ الفقهاء في عهد المرابطين اشتطّوا في التقيّد بمذهب مالك إلى درجة أنّهم لم يعودوا يرجعوا للأصول "القرآن والسنّة" عند استنباط الأحكام.

وهذا الحكم على إطلاقه غير صحيح ، لأنّ المغرب في عصر المرابطين لم يخلو من تدارس علوم العقيدة وأصول الدّين، والمرابطون قرّبوا إليهم علماء نبغوا في هذا الفرع من المعرفة[79]، فقد كان مالك بن وهيب نفسه الذي ذكره صاحب المعجب من فقهاء البلاط المرابطي، وله مشاركة في جميع العلماء، وقد حضر مناظرة ابن تومرت في حضرة أمير المسلمين علي بن يوسف[80]، كما أنّ الإهتمام بالأصلين من القرآن الكريم والسنّة النبوية كان من سمات هذا العصر، فعند الرّجوع إلى كتب التّراجم التي ترجمت لعلماء العهد المرابطي نجد أنّ الفقهاء لم يقتصر اهتمامهم على فقه الفروع كما زعم عبد الواحد المراكشي، بل وجد الكثير منهم ممّن اهتمّ بالقرآن الكريم تفسيرا وتجويدا وشرحا للغريب فيه، ومن المحدّثين الذين اهتموا بالسّنة

النبويّة شرحا وتخريجا وتدوينا وجمعا، وسنذكر بعض الأمثلة على ذلك مبتدئين بالذين عُنوا بالأصل الأوّل وهو القرآن الكريم :

فمن المفسّرين :

-عبد الله بن يحيى التّجيبي (ت502ه/1109م) : الذي اختصر كتاب "مشكل القرآن" لابن فورك[81].

-أبو محمد عبد الحقّ بن عطيّة المحاربي(ت514ه/1121م) الذي ألّف تفسيره المشهور "الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" فأحسن فيه وأبدع واشتهر تفسيره في الآفاق[82].

-أبو محمّد عبد الله بن أبي جعفر الخشني المرسي (ت526ه/1132م) : فقيه المغرب وشيخ المالكيّة، انتهت إليه الإمامة في معرفة المذهب، وكان رأسا في التّفسير، وله معرفة بالحديث[83].

-أبو الحكم عبد السّلام بن أبي الرّجال اللّخمي الإشبيلي المعروف بابن برجان (536ه/1142م) : كان من أهل المعرفة بالقراءات والأحاديث، من تآليفه: "تفسير القرآن" ولم يكمله، وشرح الأسماء الحسنى[84].

-القاضي أبو بكر ابن العربي (ت543ه/1149م) : الذي ألّف كتاب "أحكام القرآن"، وكتاب "القانون في تفسير القرآن العزيز"، وكتاب "النّاسخ والمنسوخ"، وكتاب "أنوار الفجر في تفسير القرآن" في ثمانين ألف ورقة[85].

ومن الذين عنوا بعلم القراءات :

-أبو جعفر أحمد بن عليّ بن الباذش (ت542ه/1148م) : كان متبحّرا في علم القراءات، من مؤلفاته : "الإقناع في القراءات" لم يؤلف في بابه مثله، وكتاب "الطّرق المتداولة في القراءات" أتقنه غاية الإتقان[86].

-أبو الحسن محمّد بن عبد الرحمن بن أحمد بن الطفيل العبدري، يعرف بابن عظيمة (ت543ه/1149م) : وإليه وإلى بنيه من بعده كانت الرّياسة في علم القراءات، له أرجوزة في القراءات السّبع، وأخرى في مخارج الحروف، وشرح قصيدة الشُّقْرَاطِسي، وله كتاب "الفريدة الحمصيّة في شرح القصيدة الحصريّة[87].

أمّا الأصل الثاني وهو السنة النبويّة فقد عُني بها الكثير من العلماء ومنهم :

-أبو يوسف يعقوب بن حمّاد الأغماتي، كان حيّا سنة (523ه/1128م) : الفقيه الحافظ من أهل تلمسان، وأصله من أغمات، درّس الحديث بجامع تلمسان[88].

-المحدّث أبو عليّ حسين بن محمد الصّدفي(ت514ه/1121م): كان عالما بالحديث وطرقه عارفا بعلله وأسماء رجاله ونقلته، وكان حافظا لمصنّفات الحديث قائما عليها ذاكرا لمتونها وأسانيدها ورواتها[89]، كثر طلبته والآخذين عنه، حتى ألف ابن الأبّار كتابا ذكر فيه "ثلاثمائة وخمسة عشر" من طلبة هذا المحدّث، سماه "معجم أصحاب أبي علي الصدفي"[90].

-القاضي أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت520ه/1127م) : صاحب كتاب "البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التّوجيه والتّعليل"، له كتاب في تهذيب مشكل الآثار للطحاوي[91]، وهو كتاب في الحديث.

-عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يربوع (ت522ه/1129م) : كان حافظا للحديث وعلله عارفا بأسماء رجاله ونقلته، ألّف في ذلك كتبا حسانا منها كتاب "الإقليد في بيان الأسانيد"، وكتاب "تاج الحلية وسراج البُغية في معرفة أسانيد الموطأ" وكتاب "المنهاج في رجال مسلم بن الحجاج"[92].

-القاضي أبو بكر بن العربي : الذي شرح سنن الترمذي في كتابه "عارضة الأحوذي على الترمذي" كما شرح الموطّأ في كتابه "المسالك في شرح موطّأ مالك" وكتاب "القبس على موطّأ مالك بن أنس"[93].

-القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (544ه/1150م) : صاحب كتاب "الشّفا في التّعريف بحقوق المصطفى"، من تآليفه في الحديث : كتاب "الإكمال في شرح صحيح مسلم" كمّل به "المعلم في شرح مسلم" للمازري، وكتاب "مشارق الأنوار" وهو كتاب في تفسير غريب الموطّأ والبخاري ومسلم[94].

-حسين بن محمّد الجيّاني (ت545ه/1151م) : من جهابذة وكبار العلماء المحدّثين، وعُني بالحديث وكتابته وضبطه، جمع كتابا في رجال الصّحيحين سماه "تقييد المهمل وتمييز المشكل"[95].

بل تعدّت العناية بالحديث والسنّة إلى أمراء المرابطين، فنجد الأمير ميمون بن ياسين اللّمتوني (ت530ه/1136م) ممّن عني بالرواية والسّماع[96].

ويكفي الباحث المنصف أن ينظر في كتب التّراجم مثل "الصِلّة" لابن بشكوال، و"التَّكملة" لابن الأبار، و"الغنية، فهرست شيوخ القاضي عياض" للقاضي عياض، ليتأكَّد من حقيقة ذلك.
زيادة على أنّ المرابطين كانوا لا يولون المناصب الدّينية الحسّاسة مثل القضاء إلاّ لأكابر العلماء ممّن تضلعوا في فنون العلوم من فقه وتفسير وحديث وأدب، ومن أبرز القضاة في عهد المرابطين : القاضي أبو عبد الله محمّد بن حمدين التغلبي، والقاضي أبو علي الصّدفي، والقاضي أبو الوليد محمّد بن رشد القرطبي، والقاضي ابن الحاج صاحب النوازل المشهورة[97]، والقاضي أبو بكر بن العربي، والقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي.
هذا وزيادة على الفقه والتّفسير والحديث فقد حفل عصر المرابطين بأسماء عديدة لامعة في علم الكلام والفلسفة والطب والهندسة والتّاريخ والجغرافيا، وعصرهم هو العصر الذّهبي للنثير الفنّي وكتابة الرّسائل والشّعر، وفنّ الزجل والموشّحات[98].
إنّ الحركة الفكرية في عهد المرابطين ما هي إلاّ امتداد واستمرار للحركة الفكرية في عهد دول الطوائف، والحركة الفكرية في عهد الموحّدين ما هي إلاّ استمرار لعهد المرابطين، فالإزدهار الفكري في عهد الموحّدين ما هو إلاّ ثمرة جهود المرابطين في تشجيع العلم والعلماء، فالعالم والمفكر لا يولد بين يوم وليلة، ومعظم العلماء والمفكّرين الذين ظهروا في بداية عهد الموحّدين ولد معظمهم وعاش وحصّل علومه في العهد المرابطي.
كما أنّ صاحب "المعجب" زعم أن مشورة الفقهاء كانت نافذة في عهد أمير المسلمين عليّ بن يوسف في كل صغيرة وكبيرة، فقال « ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامها صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدّته »[99]، وتبعه على ذلك الكثير من المؤرّخين إذ زعموا أن سلطة الفقهاء كانت تشريعية، بينما كانت سلطة الأمراء تقتصر على التّنفيذ[100]، وهذا كلام لا يقبل على إطلاقه، لا سيما إذا عرفنا أن عليّ بن يوسف لم يأخذ بنصيحة الفقيه مالك بن وهيب[101] عندما نصحه بأن يقتل محمّد بن تومرت[102]، ثم أشار عليه بسجنه قائلا « إنّي خائف عليك من هذا الرّجل، وأرى أن تعتقله وأصحابه وتنفق عليهم كلّ يوم دينارا لتكتفي شرّه، وإن لم تفعل ذلك لتنفقنّ عليه خزائنك كلّها ثمّ لا ينفعك ذلك »[103]، "فاجعل

عليه حبلا حتى لا تسمع له طبلا"[104]، ولكن أمير المسلمين عليّ بن يوسف لم يأخذ بهذه النّصيحة أيضا، وأبى أن يسجن رجلا بدون ذنب معلِّلا ذلك بأنّ « السّجن أخو القتل"[105]، وكانت تخلية سبيل ابن تومرت سببا في انهيار دولة المرابطين، والعجيب أن هذه القصّة رواها صاحب المعجب نفسه.

والذي يظهر هو أنّ الفقهاء لعبوا دورا بارزا في سياسة الدّولة المرابطية، وقد اعتمدت عليهم السّلطة المرابطية في المشورة والنّصح والفتاوى المتعلّقة بسياسة الرّعيّة وجهاد النّصارى الإسبان، لكن مشورتهم لم تكن نافذة لدرجة أن السّلاطين والأمراء لا يجدون مناصا من الإمتثال لها، بل كانت مشورة على جهة النصح وإبداء الرأي السّديد والراشد للحكّام، ولكن الحاكم المرابطي لثقته البالغة في الفقهاء كان يأخذ برأيهم ونصائحهم في أغلب الأحوال على وجه الإختيار لا على وجه الإلزام.

8-موقف الفقهاء في آخر عمر الدّولة المرابطية :

استمرّت مكانة الفقهاء ونصيحتهم للمرابطين إلى آخر عمر الدّولة المرابطية، فالفقهاء هم الذين تصدّوا لدعوة ابن تومرت الموحديّة، ووصفوه ووصفوا أتباعه بالخوارج[106]، وكانوا ينفّرون النّاس من دعوته، ويدعون عليه في منابرهم ومحاريب صلاتهم، وكانت الدّعاية المالكيّة من الفاعلية والإحكام، بحيث بدت معها الحركة الموحديّة معزولة داخل نطاق ضيّق من أنصارها في بلاد السّوس[107]، ونصح الفقيه الأندلسي أبو الوليد ابن رشد حين قدومه لمراكش سنة (519هـ/1130م)، أمير المسلمين علي بن يوسف بضرورة تسوير مدينة مراكش بقوله : « لا يحلّ لك سكنى هذه المدينة دون سور والعدوّ قريب منك »[108]، بل تعدّى الأمر ذلك إلى المشاركة في جبهات القتال، فقد خرج قاضي السّوس في إحدى الحملات العسكرية ضد الموحّدين »[109]، وهذا ما جعل ابن تومرت يشنّ عليهم حملة شعواء، ويصفهم ب « المكّارين الذين يضلونهم –أي المرابطين- بغير علم، ويتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم، كلمّا سألوهم عن شيء أفتوهم به على ما وافق أهواءهم » [110].

وأوصى ابن تومرت قائده بقتل الفقيه أبي عمرو بن صاحب الصلاة قاضي تلمسان بقوله : « اقتله فإنّ صفير الصّاد من قوله لي اشتغل بخويصة نفسك في أذني حتّى الآن ». [111]

أمّا عن الأسر الكبيرة التي توارثت القضاء في الأندلس، والذين تمرّدوا عن حكم المرابطين في الأندلس وأعلنوا الإستقلال، فهذا راجع إلى إحساسها بالخطر على مراكزها بانهيار المرابطين، فتزعّموا مدنهم وأعلنوا الثّورة، واستقلّوا بهذه المدن، وكونوا ما عرف بعصر الطوائف الثّاني[112].
وقد رثى الفقهاء لدولة المرابطين بعد سقوطها، حتّى قال ابن العربي : « المرابطون قاموا بدعوة الحقّ ، ونصرة الدّين، وهم حماة المسلمين الذّابّين عنهم، والمجاهدون دونهم، ولم لم يكن للمرابطين فضيلة ولا تقدّم ولا وسيلة إلّا واقعة الزلّاقة التي أنسى ذكرها حروب الأوائل، وحرب داحس والغبراء مع بني وائل، لكان ذلك من أعظم فخرهم، وأربح تجارتهم »[113].
وفي الجانب الآخر نجد إحدى الباحثات تبالغ في نفي نفوذ الفقهاء على عهد المرابطين، فذكرت أنّه لم يكن للفقهاء في دولة المرابطين من السلطان أكثر ممّا كان لهم في غيرها من الدّول[114].

9- نتائج نفوذ الفقهاء على الدّولة المرابطية :

أ-النتائج الإيجابية :

-كان تقريب أمراء المرابطين للفقهاء و مشورتهم والأخذ برأيهم سببا في سداد الكثير من القرارات، حتى وصف ابن الخطيب يوسف بن تاشفين بأنه قرّب "الأذكياء"[115].
-كانت مشورة الفقهاء بضرورة العبور للأندلس للوقوف في وجه هجمات الممالك الإسبانية[116]، ثم المشورة بضرورة ضمّ الأندلس والقضاء على ملوك الطوائف[117]بادرة خير للأندلس، حيث ثبتت بسبب ذلك قرابة أربعة قرون أخرى.
-كان الفقهاء يشاركون في المعارك ضدّ الإسبان، فقد شاركوا في معركة الزلّاقة[118]، وكان الإمام المفسر "عبد الحق بن عطيّة" يكثر الغزوات في جيوش الملثّمين[119]، كما استشهد العديد منهم في المعارك[120] ومنهم "أبو علي الصّدفي" الذي استشهد في معركة قتندة سنة (514ه/1121م)[121]، وقد كان لمشاركتهم رفع للرّوح المعنوية للجنود والمجاهدين وإذكاء لحماسهم ممّا يُسّهل النّصر على العدو.
-شارك الفقهاء بأموالهم في المشاريع الخيرية مثل بناء المساجد وترميمها، بل منهم من سوّر مدينة إشبيلية[122].

-أدّى اهتمام الفقهاء بالفقه المالكي إلى انتشار حركة التأليف، حيث ألفت عدّة مؤلفات موسوعية في المذهب المالكي، مثل شرح المستخرجة للقاضي أبو الوليد ابن رشد الذي يزيد على مائة جزء[123]، وعنوان هذا الشرح : "البيان و التّحصيل لما في المستخرجة من التّوجيه والتّعليل"[124]، و"المنتقى" في شرح الموطّأ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474ه/1082م) قيل هو أحسن كتاب ألف في مذهب مالك[125]، و"القبس في شرح موطّأ مالك بن أنس" لأبي بكر بن العربي[126]وغيرها.

-انتشر العدل بين النّاس بسبب تولّي الفقهاء للقضاء ونفاذ أحكامهم، ومشورة الأمراء والولاّة لهم، فلم يجر في الدّولة المرابطية طول أيّامهم مكس ولا خراج ولا وظيفة من الوظائف المخزنية، وكانت أيّامهم أيام دعة ورفاهية ورخاء متّصل وعافية[127].

-استطاع قضاة المالكية القضاء على المذاهب المنحرفة من شيعة وخوارج وبرغواطية [128]، والتي كانت سببا في تعرض البلاد للفتن والإضطرابات، وقد لعب الفقهاء دورا بارزا في سبيل توحيد بلاد المغرب والأندلس على أساس السنّة والمذهب المالكي[129].

ب-النتائج السلبية :

-نتج عن استشارة أمراء المرابطين للفقهاء في أمور السّياسة والحكم إلى إضعاف أداة الحكم، إذ أن رجال الديّن ليسوا أهل سياسة وتعوزهم الخبرة في ذلك[130].

-كان لحادثة إحراق كتاب "إحياء علوم الدّين" للغزالي صدى كبيرا أدّى إلى سخط الكثير من العامّة، ممّا سهّل على محمّد ابن تومرت النّيل من المرابطين والدّعاية لحكمه[131].

-نتج عن انصراف كثير من الفقهاء الى ملذّات الدنيا والإنشغال بالحديث عن كتب الغزالي، إلى تدهور الحياة الإجتماعية، حيث انتشر الفساد والشعودة[132].

-أضعف إهمال الفقهاء للعلوم العقلية واكتفاءهم بالعلوم النّقلية، موقف المرابطين أمام الدّعوة التومرتية[133].

-إنّ النُّفوذ والجاه والمكاسب التي حققها الفقهاء جعلتهم ينتهزون فرصة ضعف المرابطين ليعلن كلّ واحد الإستقلال في بلد[134].

7-خاتمة :

يختزل الكثير من الباحثين دور فقهاء المالكية في عهد المرابطين في الجانب السّلبي، حيث يتّهمهم بالجمود الفكري والتعصّب المذهبي والإنغلاق على فروع مذهب مالك مع إهمال الأصول، كما يتّهمهم بحبّ الدّنيا من جاه ومكانة و شراهة في جمع المال، ويغفل أو يتغافل عما بذله الفقهاء من جهد لنصرة المذهب السّني والقضاء على المذاهب المنحرفة في المغرب والأندلس، وما لعبوه من دور في الوقوف في وجه الممالك الإسبانية في الأندلس، وإذا كان الكثير من الفقهاء -لاسيما القضاة ورجال الحسبة- قد حازوا على نفوذ عظيم عند أمراء المرابطين، فمن خلال تتبّعنا لسيرهم في كتب التّراجم نجد أن معظمهم قد استغل نفوذه من أجل النّفع العام من قضاء حوائج النّاس وإنجاز المشاريع الخيرية من تشييد للمساجد والقناطر وتسوير للمدن والحواضر، وإذا كان هناك تجاوزات من بعض الفقهاء فإنّ هذا لا يمكن أن نعمّمه على جميعهم، والنّاظر في كتب التّراجم والطّبقات يجد أن الصّلاح والورع والتّقوى كانت السّمات البارزة في العهد المرابطي، ولهذا تأثر أمراء المرابطين بهؤلاء العلماء وحذو حذوهم لدرجة أن تزهد عليّ بن يوسف وانشغاله بالعبادة عن أمور الدّولة كان سببا في تدهور دولته وسقوطها بعد ذلك على أيدي الموحدين.

الهوامش :

1 عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6، تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهيل زكّار، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، (د.ط)، 2000م، ص281.

2 مؤلف مجهول، مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2005م، ص139، وسحر السيد عبد العزيز سالم، من جديد حول برغواطة هراطقة المغرب في العهد الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1993م، ص ص46-48.

3 عبد الحميد حسين أحمد السّامرّائي، إمارة زيري بن عطيّة الزناتية في المغرب الأقصى (368-462ه/968-1069م)، مجلّة جامعة تكريت للعلوم الإنسانيّة، المجلد 14، العدد9، تشرين الأول 2007م، ص ص270-315، ص283.

4 عبد المجيد النجّار، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، الحركة الموحديّة بالمغرب أوائل القرن السادس الهجري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، (د.ط)، 1995م، ص45.

5 أحمد محمد العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، (د.ت)، ص86.

6 عبد الحليم عويس، دولة بني حمّاد، صفحة رائعة من التّاريخ الجزائري، تقديم محمد الهادي الحسني، دار العرابة للنّشر والتوزيع، (د.ط)، 2016م، ص110.
7 علي بن عبد الله بن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق كارل بوحن نورتبرغ، مكتبة الثّقافة الإسلامية، القاهرة، ط1، 2014م، ص93، 94.
8 عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، اعتنى به صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006م، ص59.
9 عبد الرحمن علي الحجي، التّاريخ الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة (92-897ه/711-1492م)، دار القلم، دمشق، ط2، 1981م، ص326.
10 عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج6، مصدر سابق، ص19-22.
11 هو عبد الله بن ياسين بن مكوك بن سير بن علي الجزولي الصّنهاجي، ولد في أوائل القرن الخامس الهجري في تخوم صحراء سوس بالمغرب، درس عند وجاج بن زلّو اللمطي الشرعية، وكان من حذّاق الطلبة الأذكياء النبهاء النبلاء، من أهل الدّين والفضل والتّقى والفقه والأدب والسّياسة، يعتبر المؤسّس لدولة المرابطين، توفي سنة (450ه/1059م) في جهاده ضدّ برغواطة، ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق، ص105، ابن خلدون، العبر، ج6، مصدر سابق، ص243.
12 هو الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي، ولي أمر صنهاجة في جنوب الصحراء بعد وفاة محمّد بن ترسنا اللّمتوني، فكان على رياستهم وحروبهم إلى سنة (427ه/1035م)، حيث استخلف ولده إبراهيم وذهب إلى الحجّ، وفي أثناء عودته نزل بالقيروان فلقي بها الفقيه أبا عمران الفاسي، و يعتبر هذا اللّقاء هو اللّبنة الأولى لقيام دعوة المرابطين، توفي سنة (448ه/1056م)، ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق، ص104.
13 هو وجاّج بن زلّو اللّمطي، من أهل السّوس الأقصى، رحل إلى القيروان فأخذ عن أبي عمران الفاسي، ثم عاد إلى السّوس فبنى رباطا سماها بدار المرابطين لطلبة العلم وقراء القرآن، وكان المصامدة يزونه ويتبركون بدعائه، توفي سنة (445ه/1054م)، أبو يعقوب يوسف بن يحيى ابن الزيّات، التشوّف إلى رجال التصوّف وأخبار أبي العباس السبتي، تح أحمد التوفيق، منشورات كليّة الآداب بالرباط، المغرب، ط2، 1997م، ص 89.
14 ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق، ص105.
15 هو الفقيه الحافظ العالم أبو عمران موسى بن عيسى بن أبي الحاج الغفجومي الفاسي القيرواني، تفقّه بأبي الحسن القابسي، وأبي بكر الباقلاّني وغيرهما، وأخذ النّاس عنه من الأقطار، من تآليفه كتاب التعليق على المدوّنة، توفي بالقيروان سنة (430ه/1038م)، محمّد بن محمّد مخلوف، شجرة النّور الزكيّة في طبقات المالكيّة، تحقيق علي عمر، ج1، مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة، ط2، 2012م، ص255.
16 لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام، تحقيق أحمد مختار العبّادي، محمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء، (د.ط)، 1964م، ص 226، 227.

17 عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2009م، ص 272.
18 إبراهيم حركات، المغرب عبر التّاريخ، ج1، دارا لرشاد الحديثة، الدار البيضاء، (د.ط)، 2000م ص174.
19 الشيخ عدة، الدّعوة الدّينية المرابطية –أسسها وخصوصياتها وأثرها في قيام الدّولة- (447-542ه/1055-1148م)، مجلّة الإحياء، المجلد 20، العدد 27، نوفمبر 2020م، ص ص 559-582، ص564.
20 ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق، نفسه، ص107.
21 أحمد شارف، الدّور السياسي للفقهاء في بلاد المغرب الإسلامي – فقهاء عصر المرابطين في الدّور الصحراوي مثالا (440-462ه/1049-1070م)- مجلة الحكمة للدّراسات التّاريخية، المجلّد 7، العدد 2، جويلية 2020م، ص ص 37-56، ص41
22 أبو علي المتيجي، دلائل القبلة، تحقيق نصيرة عزرودي، دار الهدى للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2017م، ص47.
23 نفسه، ص74، 75.
24 نفسه، ص 172.
25 ابن بشكوال، الصلة،ج2، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط1، 1989م، ص549.
26 ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2000م، ص272.
27 ابن الزيّات، التشوف إلى رجال التصوّف، مصدر سابق، ص96.
28 ابن الأبار، المعجم، مصدر سابق، ص272.
29 إبراهيم حركات، المغرب عبر التّاريخ، ج1، مرجع سابق، ص169.
30 حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، عصر المرابطين والموحدين، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1980م، ص336.
31 هو أبويعقوب يوسف بن تاشفين المصالي الصّنهاجي اللّمتوني الحميري، سلطان المغرب الأقصى وملك الملثّمين، وأول من لُقِّب بأمير المسلمين في بلاد المغرب، بنى مدينة مراكش سنة 465ه، شمل سلطانه المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس بأكملها، توفي بمراكش سنة (500ه/1106م)، خير الدّين الزركلي، الأعلام، ج8، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م، ص222.
32 ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق إحسان عباس، ج7، دار صادر، بيروت، (د.ط)، 1978م، ص125، و مؤلف مجهول، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار، عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط1، 1979م، ص82.
33 حمدي عبد المنعم محمّد حسين، التاّريخ السّياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عهد المرابطين، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، 1997م، ص250.

34 هو أبو الحسن، عليّ بن يوسف بن تاشفين اللّمتوني، أمير المسلمين بمراكش، وثاني ملوك الملثّمين، ولد بسبة وبويع بعد وفاة أبيه بعهد منه سنة (500ه/1106م)، في أيّامه ظهر محمّد بن تومرت فعجز علي بن يوسف عن دفع فتنته، واضطربت أموره فمات غمّا في مراكش سنة 537(ه/1143م)، ومدة خلافته 36 سنة و7 أشهر، الزركلي، الأعلام، ج5، ص33.

35 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص 130.

36 ابن الزيات، التشوّف، مصدر سابق، ص 152.

37 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص130.

38 نفسه.

39 نفسه.

40 محمد محمود عبد الله بن بيه، الأثر السّياسي للعلماء في عصر المرابطين، أطروحة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدّراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، العام الدراسي، 1418ه/1997م، ص142.

41 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص130.

42 محمّد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990م، ص51.

43 عبد الله بن بلكّين الصّنهاجي، التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة، تحقيق علي عمر، مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة، ط1، 2006م، ص 158، إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، ج1، مرجع سابق، ص169.

44 محمّد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عبّاس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1974م، ص289.

45 عصمت عبد اللّطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1991م، ص33، 34.

46 مؤلف مجهول، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، مصدر سابق، ص 79.

47 شهاب الدّين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج24، تحقيق عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص150.

48 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص130.

49 ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج3، تحقيق بشّار عوّاد معروف، محمود بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2013م، ص64.

50 نفسه، ص59.

51 مؤلف مجهول، الحلل الموشية، مصدر سابق، ص98.

52 إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التاريخ الإجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين، دار الطليعة للطّباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص143.

53 أحمد بن محمد المقري، نفح الطيّب من غصن الأندلس الرطيب، ج3، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د.ط)، 1968م، ص221.
54 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص130.
55 أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القضاعي المعروف بابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، تحقيق عبد السلام الهرامس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1995م، ص180، 181.
56 أحمد بن محمد المقري، أزهار الرّياض في أخبار عياض، ج3، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د.ط)، 1942م، ص11.
57 حسين مؤنس، سبع وثائق جديدة عن دولة المرابطين وأيآمهم في الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000م، ص25.
58 ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق، ص118.
59 إبراهيم القادري بوتشيش، مباحث في التّاريخ الإجتماعي...، مرجع سابق، ص 143، 144.
60 عصام الديّن عبد الرؤوف الفقي، تاريخ المغرب والأندلس، المطبعة التجاريّة الحديثة، القاهرة، (د.ط)، 1990م، ص252.
61 محمّد محمود بن بيه، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، مرجع سابق، ص150.
62 هو أبو عبد الله، محمّد بن عليّ بن محمّد بن عبد العزيز بن حمدين الأندلسي المالكي، ولي القضاء ليوسف بن تاشفين، وكان صاحب فنون ومعارف وتصانيف، وكان يحطّ على الإمام أبي حامد في طريقة التصوّف، وألّف في الرّد عليه، توفي سنة (508ه/1115م) عن تسع وستين سنة، عياض بن موسى بن عياض، الغنية، فهرست شيوخ القاضي عياض، تحقيق ماهر زهير جراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1982م، ص46، شمس الدين محمّد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1984م، ص422.
63 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص130، 131.
64 كمال السّيد أبو مصطفى، محاضرات في تاريخ المغرب الإسلامي وحضارته (المغرب- الأندلس)، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، (د.ط)، 2007م، ص310.
65 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص131.
66 جمال أحمد طه، مدينة فاس في عصري المرابطين والموحدين (448ه/1056م إلى 668ه/1269م)، دراسة سياسية وحضارية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، (د.ط)، 2001م، ص283.
67 عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، ص 279.

68 أبو عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص77.
69 عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، مرجع سابق، ص281.
70 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص131.
71 ابن القطّان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزّمان، تحقيق محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، (د.ت)، ص70، 71.
72 إبراهيم التّهامي، جهود علماء المغرب في الدّفاع عن عقيدة أهل السّنة، دراسة في الصراع العقدي في المغرب العربي من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس، مؤسسة الرّسالة ناشرون، دمشق، ط1، 2005م، ص436.
73 إسماعيل بن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، دار المنصور للطّباعة والوراقة، الرّباط، (د.ط)، 1972م، ص33.
74 محمّد يعقوب البدراوي، إحراق كتاب الإحياء في الغرب الإسلامي، مجلة المناهل المغربية، العدد التاسع، السنة الرابعة، رجب 1397ه/يوليو1977م، ص ص 312-323، ص314.
75 إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ/ ج1، مرجع سابق، ص226.
76 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص131.
77 الذّهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، مصدر سابق، ص124.
78 عبد الغني حروز، الحضور الأشعري زمن دولة المرابطين (448-541ه/1056-1147م) قراءة في المواقف والتطوّر، مجلّة الآداب والعلوم الإجتماعية، مجلد7، عدد1، 2020م، ص ص65-81، ص68.
79 مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنّن والتشيع والتصوّف ما بين عصري المرابطين والموحّدين، تقديم امحمد بنعبود، مطابع الشويخ، تطوان، ط1، 1999م، ص45.
80 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص139.
81 ابن بشكوال، الصلة، ج2، مصدر سابق، ص441، 442.
82 شمس الدّين محمّد بن علي الدّاوودي ، طبقات المفسرين، ج1، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ص266
83 الذّهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، مصدر سابق، 602، 603.
84 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص236، 237، محمد مخلوف، شجرة النّور الزكية، ج1، ص323.
85 ابن فرحون المالكي، الدّيباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق محمد أحمد أبو النور، ج2، دار التراث للطّبع والنشر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص254.
86 جلال الدّين عبد الرّحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنحاة، ج1، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ط)، 1964م، ص338.
87 ابن الأبّار، التكملة، ج1، مصدر سابق، ص363، 364.

88 ابن الأبّار، المعجم، مصدر سابق، ص321.
89 ابن بشكوال، الصّلة،ج1، مصدر سابق، ص235، 236.
90 محمّد مخلوف، شجرة النّور الزكية، ج1، مرجع سابق، ص314.
91 أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ج1، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1، 1989م، ص74، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزكيّة، ج1، ص316.
92 ابن بشكوال، الصّلة، ج2، ص444، 445.
93 ابن فرحون المالكي، الدّيباج المذهب، ج2، مصدر سابق، ص254.
94 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، مصدر سابق، ص483، أحمد ابن القاضي المكناسي، جذوة الإقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطّباعة والوراقة، الرّباط، (د.ط)، 1973م، ص498، 499.
95 ابن بشكوال، الصّلة، ج1، مصدر سابق، ص233، 234.
96 ابن الأبار، التكملة، ج2، مصدر سابق، ص196، 197
97 هو أبو عبد الله محمّد بن أحمد المعروف بابن الحاج، كان إماما حافظا فقيها، وكان يدور القضاء في وقته بينه وبين أبي الوليد بن رشد في خلافة يوسف بن تاشفين وابنه عليّ، وولي قضاء الجماعة بقرطبة مرّتين، وكانت أمور الأندلس الكبار قد صرفها إليه أمير المسلمين أيّام قضائه وفتواه، ألّف النوّازل المشهورة، وشرح خطبة صحيح مسلم، وكتاب الإيمان، والكافي في بيان العلم، وفهرسة، وغير ذلك، قتل ظلما بالمسجد الجامع وهو ساجد في صلاة الجمعة سنة (529ه/1133م)، عياض بن موسى بن عياض، الغنية، مصدر سابق، ص 47، 48، محمّد مخلوف، شجرة النّور الزكية، ج1، مرجع سابق، ص322.
98 عصمت عبد اللّطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، مرجع سابق، ص35.
99 عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص131.
100 إبراهيم حركات، المغرب عبر التّاريخ، ج1، مرجع سابق، ص202.
101هو أبو عبد الله مالك بن وهيب، شارك في جميع العلوم، وكانت لديه فنون من العلم، وله تحقّق بكثير من أجزاء الفلسفة، كتب بخطّ يده كتاب "الثمرة" لبطليموس في الأحكام، وكتاب "المجسطي في علم الهيئة"، من مؤلفاته "قراضة الذّهب في ذكر لئام العرب"، توفي بمراكش سنة (525ه/1131م)، عبد الواحد المراكشي، المعجب، مصدر سابق، ص140.
102 نفسه.
103 ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج5، ص50.
104 أبو بكر بن علي الصّنهاجي المعروف بالبيدق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحّدين، دار المنصور للطّباعة والوراقة، الرباط، (د.ط)، 1971م، ص27.
105 عبد الواحد المراكشي، المعجب، ص139، 140.
106 مؤلف مجهول، الحلل الموشية، مصدر سابق، ص111.

107 لخضر بولطيف، دور الفقهاء في تأمين الغطاء السياسي للسلطة المرابطية في مواجهة خصومها، المجلّة التّاريخية الجزائرية، العدد 3، جوان 2017م، ص ص 36-73، ص71، 72.
108 مؤلف مجهول، مفاخر البربر، مصدر سابق، ص146.
109 البيدق، أخبار المهدي بن تومرت، مصدر سابق، ص35.
110 محمد بن تومرت، أعزّ ما يطلب، تحقيق عمّار طالبي، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007م، (د.ط)، ص245.
111 يحيى بن خلدون، بغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تحقيق عبد الحميد حاجيّات، المكتبة الوطنية، الجزائر، (د.ط)، 1980م، ص116.
112 عصمت عبد اللّطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهلّ الموحّدين، عصر الطوائف الثاني 510-546ه/1116-1151م، تاريخ سياسي وحضارة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م، ص276.
113 مؤلف مجهول، الحلل الموشية، مصدر سابق، ص140.
114 عصمت عبد اللّطيف دندش، أضواء جديدة على المرابطين، مرجع سابق، ص35.
115 لسان الدّين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج4، مراجعة وتقديم وتعليق بوزياني الدراجي، دار الأمل للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 2009م، ص810.
116 محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث، مرجع سابق ص51.
117 ابراهيم حركات، المغرب عبر التّاريخ، ج1، مرجع سابق، ص169.
118 سعدون عباس نصر الله، دولة المرابطين في المغرب والأندلس، عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، دار النّهضة العربية للطّباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1985م، ص166.
119 ابن الأبار، المعجم، مصدر سابق، ص260.
120 ابن الأبار، التّكملة، ج1، مصدر سابق، ص34، 35.
121 ابن بشكوال، الصّلة، ج1، مصدر سابق، ص237.
122 إسماعيل ابن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، مصدر سابق، ص60.
123 ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب، ج3، مصدر سابق، ص61.
124 ابن فرحون المالكي، الدّيباج المذهب، ج2، ص248، ابن مخلوف، شجرة النّور الزكية، ج1، ص316.
125 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص409، ابن مخلوف، شجرة النّور الزكية، ج2، ص293.
126 ابن فرحون، الدّيباج، ج2، مصدر سابق، ص245.
127 ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، مصدر سابق، ص136.
128 عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، مرجع سابق، ص281.

129 حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص261.
130 عصام الدّين عبد الرؤوف الفقّي، تاريخ المغرب والأندلس، مرجع سابق، ص260.
131 نفسه، ص261.
132 نفسه، نفس الصفحة.
133 إبراهيم محمّد حسنين، تاريخ الإسلام في المغرب العربي، دار التّعليم الجامعي، الإسكندرية، (د.ط)، 2015م، ص191.
134 عصام الدّين عبد الرؤوف الفقّي، تاريخ المغرب والأندلس، مرجع سابق، ص261.

نــظــام الأديــرة ودورها في حــروب الاســتــرداد

Title in English : System of Abbeys and their role in the wars of recovery

ط. د. وداد صالحي (*) [1]،
[1] جامعة الوادي- الجزائر- 39000، salhi-ouidad@univ-eloued.dz

موسى بن موسى [2]
[2]جامعة الوادي- الجزائر - 39000 ، benmoussa-moussa@univ-eloued.dz
مخبر بحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي
تاريخ الاستلام: 16 /2020/10 **تاريخ القبول**: 23 /2020/10

ملخص:

يمثل الوجود العربي الإسلامي في الأندلس امتدادا لحركة الفتح الإسلامي التي انطلقت من شبه الجزيرة الأيبيرية فأقاموا بها مدة تقارب ثمانية قرون ، إلى أن اضطروا إلى إخلائها كلية في أواخر القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي – (897 هـ - 1492 م) عقب نجاح ما يسمى بحرب أو حركة الاسترداد هاته الأخيرة التي تضافرت العديد من الظروف داخل البلدان المسيحية من أجل إنجاحها وتحقيق ما تصبوا إليه ، ولعل أبرزها نظام الأديرة الذي لعب دورا بالغ الأهمية في ذلك ، والسؤال المطروح هنا : - **ماهية هذا النظام، وما هو دوره في حروب الإسترداد ؟**

أما النتائج المتوصل إليها تكمن في مدى إدراك العزم والإرادة التي توفرت لدى المسحيين من ناحية، والعزم والإصرار الذي تحلى به المسيحي لاسترداد ما أخذ منه.

الكلمات الدالة: الأديرة. - حروب الاسترداد. – الإسلام. – المسيحية. - الرهبنة..

Abstract:

The Arab-Islamic presence in Andalusia is an extension of the Islamic triumph movement which started from the Iberian peninsula and settled there for about eight centuries until they were forced to vacate it in the late 9th-15th century AD (897 AH-1492 AD) after the success of recovery movement. The latest cooperated with different circumstances in the Christian countries to achieve their aim, hence the system of monasteries, which played a very important role in it. The question is: What is this system, what is its role in the wars of recovery?

As for the results reached، they lie in the realization of the determination and will that the Christians had، on the one hand، and the determination and determination that the Christian had to recover what was taken from him.

Keywords: Monasteries, Recovery Wars, Islam؛ Christianity, Monasticism.

____

1. مقدمة:

يمثل الوجود العربي الإسلامي في الأندلس امتدادا لحركة الفتح الإسلامي التي انطلقت من شبه الجزيرة الأيبيرية فأقاموا بها مدة تقارب ثمانية قرون، إلى أن اضطروا إلى إخلائها كلية في أواخر القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي – (897 هـ - 1492 م) عقب نجاح ما يسمى بحرب أو حركة الاسترداد هاته الأخيرة التي تضافرت العديد من الظروف داخل البلدان المسيحية من أجل إنجاحها وتحقيق ما تصبوا إليه، ولعل أبرزها نظام الأديرة الذي لعب دورا بالغ الأهمية في ذلك ، والإشكال الذي يمكن طرحه يكمن في :

- ما طبيعة نظام الأديرة؟ وما دوره في حروب الاسترداد ؟

للإجابة على هذا الإشكال قمنا بتقسيم الموضـوع إلى عنصـرين أساسية تطرقنا في الأول منهما إلى نظام الاديرة من حيث التعريف والنشأة والتطور. أمـا القسم الثاني فوقفنا فيه على دور نظام الاديرة في حـروب الاسترداد من حيث دعم في النـــواحي الاقتصادية، الثقافية والدينية.

ولإثراء الموضوع اعتمدنا على العديد من المصادر والمراجع أهمها كتاب أوربا العصور الوسطى لعبد الفتاح عاشور وكذا كتاب دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية لحكيم أمين.

والأهداف المتوخات من خلال هذه الورقة البحثية هو التحقق من من قوة الإرادة وحجم الإمكان لدى المسيحي. في حين جاءت المنهجة في لونها التاريخي من خلال جراسة ظاهرة حروب الاستردلد وما نتج عنها.

أما النتائج المستخلصة من الدراسة يمكن إيجازها في : مدى إدراك العزم والإرادة التي توفرت لدى المسحيين من ناحية، والإصرار والإمكان الذي تحلى به المسيحي لاسترداد ما أخذ منه على مستوى شبه الجزيرة الإيبرية يتعداها إلى الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط والسواحل الشمالية المطلة على المحيط الأطلسي.

2. ـ نظاما الرهبنة والأديرة: المفاهيم ـ النشأة ـ التطور :

2. 1 - المفاهيم والدلالات :

وهي كلمة ومن فعل رَهَبَ ورهبة ورهبا ورهبانا : خاف. والاسم : الرُهْبَى. وأرهبه واسترهبه : أخافه. وترهبه توعده. ... والترهب التعبد. الراهب واحد رهبان النصارى، ومصدره الرهبة والرخبانية. والرهبان بالضم قد يكون واحدا جمعه رهابين ورهابنة، ورهبانون. ولا رهبانية في الإسلام : وهي كالاخصاء، واعتناق السلاسل، ولبس المسوح، وترك اللحم، ونحوها. وأرهب طال كمه[1].

1.1.2 - نظام الرهبنة:

إن الرهبنة حياة مبتدعة ومستحدثة لم تكن معهودة من قبل، سلكها بعض رجال الدين عـبر التاريخ، تبعا لكل ديانة سماوية كانت أو وثنية، غير أن الرهبنة شهدت صور وملامح تختلف عن غيرها في الديانة المسيحية، حيث يوجد نظام خاص بالرهبنة في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية[2]، ويتم رسامة الراهب شماسًا قبل الرهبنة إن لم يكن مرشومًا، وهو علماني.

ومن الممكن أن يتدرج الراهب في رتب الإكليروس[3] وفقا لما يقدمه من طاعة وخدمات للكنيسة والرب، وهذه الرتب كالآتي:

- شماس[4].

- راهب. - كاهن قس. - كاهن[5] برتبة قمص[6]. - أسقف. - بابا[7].

ويُقال على الشخص الذي أصـبح راهـبًا: "ترهَّب".

عُرفت الرهبنة بصورتها المنتظمة منذ ظهور حركة الرهبنة على يدي القديس أنبا أنطونيوس الكبير، لذا دُعي " أب الأسرة الرهبانية "؛ تقوم حركة الرهبنة على الأسس التالية: - البتولية[8]، ويعني بها الانسحاب والانفطام عن الشهوات كاختيار للحياة الإلهية السمائية على نمط الملائكة القديسين. والبتولية ذات عمل سام عظيم، ينجر عنها اتعاب ومشاق حقة[9].

- الطاعة. - الفقر الاختياري. -التفرغ للعبادة.

كما ذكرنا أيضًا هنا في موقع الأنبا تكلا هيمانوت في أقسام أخرى[10]، حيث تقوم الرهبنة على محبة التفرغ للعبادة. وقد ظهرت ثلاثة أنواع رئيسية للرهبنة، هي كالآتي[11] :

* **التوحيد**: يعيش الراهب في قلاية[12]، أو منارة بمفرده.

* **الشركة**: يعيش الرهبان معًا في الدير، ولكل راهب قلايته بالطبع، ويشتركون في بعض الصلوات وفي الطعام.

* **الجماعات**: يعيش مجموعة من الرهبان حول أب لهم كل واحد في مغارته ويجتمعون أسبوعيًا يومي السبت والأحد، حسب نظام كل دير.

2 .2 - نظام الأديرة:

نظام يتميز بالانسجام والصيرورة، حيث يقوم على الأسس الدينية اللاهوتية، وقد ظهر عند النصارى اتباع المسيح من أجل الانقطاع للرب، دون اغفال الحياة والتمتع بملذاتها المباحة للإنسان، والنظام الديري هو الانقطاع للعبادة مع ابتكار نظام آخر يتفق وطبيعة البشر، ويزاوج بين الرهبنة والحياة التقليدية. ومن هنا نشأ النظام الديري الذي يجمع بين الرغبة في الانقطاع للعبادة من جهة، وبين طبيعة البشر من جهة أخرى[13].

2 .2 .1 - تعريف الدّير:

الدير (Monastery) هي كلمة مفردة، جمعها الأديار والأديرة، وهو المبنى المعد لسكنى الرهبان والراهبات[14]، وهو مبنى لدى النصارى واليهود معدا للعبادة والتأمل، يكون عادة خارج المدينة بعيدا عن الناظرة مخصص للانعزال عن الدنيا[15]، يؤمه الزهاد والعباد الذين كرسوا حياتهم لخدمة الدين وللعبادة، والوحدة مع الرب، وبه كنيسة أو أكثر ولكل دير رئيس. ورئيسه حاليا يكون حاصل على رتبة الأسقفية[16].

والدير عموما يعتبر مؤسسة دينية تُكون وتُعدُّ رجال الدين[17] لتؤهلهم ليقوموا بأدوار متعددة في الحياة كأطباء وحرفيون متعددو الأنشطة والميادين اقتصاديا واجتماعيا، وثقافيا وسياسيا، ذلك وفقا لقدرات كل راهب من رهبان الدير. وبذلك نلحظ أن الدير يلعب ادوار مختلفة في تنشئة الرهبان، حتى تتمكن الكنائس من الاعداد لعمليات التبشير أو العمليات العسكرية.

2 .2 .2 - نظم **الأديرة:**

إن الحديث عن نظم الأديرة يدعون إلى الغوص في أعماق الأنظمة الديرية، يحتم الوقوف عند النظام الخاص بالرهبنة داخل الدير بصفة عامة.

2. 2. 2. 1 - نشأة الأديرة :

***- النشأة:**

إن حياة الرهبنة بدأت بنوعيها النسكي التعبدي، ثم الجماعي السلوكي بداية من نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع للميلادين في مصر القبطية أولا، من خلال القديس أنطونيوس الكبير[18] والأنباء باخوميوس[19]، لتنتشر الأديرة في سوريا وبلاد النهرين، لتزدهر حياة الرهبنة الجماعية خلال منتصف القرن السادس للميلاد حينما أقام إبراهيم الكشكري[20] دير إيزلا الكبير الواقع بين نصيبين[21] وماردين[22]، وبسرعة صار هذا الدير مركزا هاما للحياة الروحية والنشاط الرسولي والثقافة الشرقية الأصيلة[23]، هذا ما يؤكده المؤرخون النصارى أن مصر النصرانية، هي مهد الحياة الرهبنة في العالم، ذاكرين أن الرهبانية القبطية المصرية باعتراف الجميع هي أساس الرهبنة في العالم المسيحي كلّه، وهي السائدة في كل أديرة النصارى[24]، فالرهبنة كنظام حياة بدأ يستهوي نفوس النصارى في مصر منذ القرن الثالث لميلاد المسيح، ثم توطدت نظمه وتقاليده وطقوسه على أيدي الرهبان الأوائل الذين آثروا حياة العزلة والتبتل[25]، وسنجد أن بعض علماء النصارى قرروا عدم تأثر الرهبانية النصرانية كثيرا بالحركات النسكية السابقة عليها كالهندوسية والبوذية وقدماء المصريين[26].

وأول مَنْ أسَّس الرهبنة في العالم أجمع هو القديس أنطونيوس المصري[27]، وقد ولد سنة 245م، من أسرة مصرية ثرية، وعندما كان في العشرين من عمره يقال أنه قام بتوزيع أملاكه على الفقراء، ثم اعتزل مخالطة الناس وانفرد في البرية، وسكن بين القبور ملتزما الزهد، لدرجة أنه كان يمضي ثلاثة أيام أو أربعة في صيام كامل عن

الطعام والشراب، وروي أنه كان في بعض الأوقات يمد فترة الصيام التام حتى تصل إلى أسابيع عدة، وأنه لم يغتسل مطلقا طوال حياته الرهبانية، وقد استمر انفراده عن الناس عشرين سنة كاملة، ونظرا إلى صبره احترمه الناس وأشادوا بفضله، وغالوا في هذا إلى درجة أنهم زعموا أن له أعمال خارقة، كقولهم على سبيل المثال : أنه يشفي المرضى، ويعلم الغيب[28].

وعليه فالرهبنة لم تكن في بدايتها تعرف أنظمة محددة أو أساليب معينة للحياة الروحية، ولم تكن قد اتخذت بعد شكلها الذي عرفت به في الأجيال اللاحقة، وإنما كان معتنقها يسمى ناسكا، وكان ينفرد بعيدا في الصحراء، أو القفار من المناطق الرية، فيبني له كوخا أو يبحث عن كهف في الجبل، وينتهج في معيشته هناك النظام الذي يختاره لنفسه دونما نهج معين يلزمه[29].

***- انتقال الأديرة إلى أوروبا[30]:**

وصلت الحياة الديرية الى غاليا وايطاليا وشمال افريقيا، قبل قيام الدولة الميروفنجية،عن طريق الحجاج الغربيين الوافدين من روما وغاليا وأسبانيا، الذين زاروا الأديرة الباخومية في مصر ونقلوا معهم فكرتها إلى الغرب[31].

وانتقلت الرهبنة من مصر إلى أوروبا، حيث انتشرت هنالك حوالي القرن الرابع الميلادي[32]، وكان أول من أنشأ الحياة الرهبانية في الغرب القديس مارتن Martin[33] (316-397م) أسقف تور Tours في فرنسا، وكان راهبا نشر الحياة النسكية، وأسس فيها الأديار الأولى[34]، وبزيادة عدد الرهبان، بدأت الحركة الديرية الغير منظمة، حتى ظهر النظام البندكتي في القرن السادس الميلادي على يد الراهب بندكت (benedict)[35].

***- أسباب ظهور الأديرة :**

إن الباحث في أسباب ظهور الرهبانية النصرانية، وما يتبعها من أديرة سيدرك أنها نتيجة عدة عوامل اجتمعت، تارة وتفرقت تارة

أخرى، كما سيدرك الدور الواضح للسلطة الحاكمة آنذاك في ظهورها، خصوصا في الفترة التي تعرضت فيها الإمبراطورية الرومانية للانحلال الداخلي، إذ أصبحت الرهبانية ذات جاذبية للكثيرين ممن اختاروا هجرة مجتمعهم والحياة في الأديرة[36].

وإذا أردنا أن نتوقف عند أسباب انتشار الرهبانية، وبذلك انتشار الأديرة بين النصارى، فسنجد أنها تعود إلى عدة عوامل سياسية واقتصادية ودينية هي:

- الاضطهاد السياسي :

حيث ظهر بداية عندما تعرض النصارى لأنواع من الاضطهاد والتعذيب على أيدي أباطرة الرومان، فكان جزاء من تمسك منهم بدينه التعذيب والإعدام[37].

- أسباب اقتصادية :

ويعد السبب الرئيسي لهذه الظاهرة عند بعض الباحثين، إذ أن الضرائب الباهظة التي فرضتها الدولة الرومانية على رعاياها بسبب معاناتها الاقتصادية، هذا ما دفع كثير من العاجزين عن دفعها إلى الهروب للصحراء، تاركين ورائهم أراضيهم وأعمالهم وممتلكاتهم[38].

- فساد النظام الكنسي :

يعلل بعض الباحثين ظاهرة التنسك والرهبانية لدى النصارى، بأنها كانت احتجاجا على ما طرأ على الكنيسة النصرانية من آراء دخيلة، فقد أغنى الهيئات الدينية في الإمبراطورية، وخففت من هجماتها على الثراء، فالأساقفة يتولون مناصب في الدولة تدر عليهم المال الكثير، فأثروا وأقرضوا بربا فاحشا، وتناحر القساوسة على المناصب الكنسية العليا[39].

وخلاصة القول أن النصارى أصبحوا رجال دنيا، بينما كان هناك أقلية منهم تـرغب في الابتعاد عن كل طـاعة للشهوات البشرية، فما كان على الضعفاء إلا اختيار مسلك الترهبن والانعزال عن الحياة الدنيا.

3 - مراحل ظهور الرهبنة والأديرة :

إن مسيرة تطور الرهبنة وإنشاء الأديرة مرة بمراحل عديدة تبعا للسلوكات التي ينتهجها النساك وهذه المراحل هي:

1.3 - مراحل تطور الرهبنة:

إن مسيرة تطور الرهبنة مرت بثلاث مراحل هي :

1.1.3 - المرحلة الأولى : مرحلة التوحد

تميزت هذه المرحلة بانعزال الراهب، مما يجعلنا نطلق على هذه المرحلة بمرحلة التوحد، فقد بدأ الناسك فيها بالانعزال في أماكن قريبة من المدن في أكواخ أو مغارات، ثم انتهى إلى الانعزال الكامل في جوف الصحراء، أو شقوق الجبال، أو قبور مهجورة، وفي هذه المرحلة لا يرى الراهب المتوحد أحدا ولا يراه أحد[40].

هؤلاء الرهبان الذين خطر ببالهم أن يهجروا عالمهم، إنما قصدوا الصحراء في بادئ الأمر طالبين الوحدة، فعاش كل واحد منهم بمفرده في مغارة من تلك المغارات الطبيعية المبعثرة في الصحراء، وقضى حياته فيها وحيدة وحدة تامة، وسكونا شاملا لا يعرف عن غيره شيئا، وقد لاقى الرعيل الأول من طالبي الخلوة الكثير من المشقات والمتاعب صيفا وشتاء، ولم يجدوا في ذلك الفضاء إلا اليسير من الأعشاب والمياه[41] في التقوت والعيش، مما جعلها حياة قرفة.

2.1.3 - المرحلة الثانية: (المرحلة الإنطوائية)

إن الأنبا أنطنيوس هو المؤسس الحقيقي لنظام الرهبانية، وهو الذي اختطها ونظمها. وفي هذه المرحلة عمد الرهبان إلى العيش متقاربين، وعاش كل واحد منهم في صومعة بمفرده منطويا عن غيره، وعلى ذلك سميت بالمرحلة (الانطوائية). يقضي الراهب نهاره في صمت وتأمل أو في الاشتغال بعمل يدوي، وقد عرفت هذه الصوامع القريبة من بعضها البعض بـ (الدير)، وكانت تضم كل منها ناسكا متوحدا يطلب الخلوة طوال الأسبوع على أن يجتمعوا مساء السبت

وصباح الأحد ليشتركوا في الصلاة معا، ثم يعود كل منهم إلى صومعته، حيث يقضي بقية الأسبوع في عزلة تامة، فجمعت هذه الرهبانية بين الوحدة والانعزال، وخفف التجاور من قسوة التفرد والانقطاع[42].

3 .1 .3 - المرحلة الثالثة: (مرحلة الشركة الرهبانية)

تسمى أيضا (بمرحلة الرهبنة الديرية)[43]، وهي المرحلة التي صار فيها الرهبان يسكنون حول سور واحد طمعا في تعاون أكبر فيما بينهم، فتجمعهم حياة موحدة في الأكل والشرب والملبس والصلاة، ويخضعون لنظام صارم دقيق وموحد، إذ تقوم بينهم حياة نسكية جماعية، ويسمى هذا المكان (ديرا) ولأن هذا النظام الرهباني لم يسير وفق نظام التوحد وتدابيره فقد استحدثت وظائف وصناعات لتنظيم هذه الحياة الديرية، التي بدأت في القرن الرابع الميلادي[44].

ومنذ ذلك أصبح للدير أمين وخازن وحارس للباب وأمين مكتبة، وكاهن يتلقى اعتراف الأتباع، كما أصبحت في الدير مهن متعددة نجارة وحدادة وخياطة، وانتشرت الزراعة وأصبح لها نظام بستنة.

وقامت من حولها تربية الحيوانات بأنواعها، كما دخلت إلى الدير أعمال نسخ الكتب وطباعتها وتجليدها، وأصبح للدير إيرادات ومصروفات ووقفيات إلى غير ذلك[45].

2 .3 - نشأة النظم الديرية:

ليس من الدين أن يبتعد الفرد عن إخوانه من بني الإنسان، ليعيش وحيدا، يقضي أيامه في جوع وحرمان، أو يأكل ما تيسر له من طعام فاسد دون أن يرتدي شيئا، سوى لبــاس بال ويحـرم نفسه حتى من نظـافة الجـسد، لذلك كان لا بد للعقلاء من الراغبــين في الانقطاع للعــبادة، من ابتـكار نظــام أخر يتفق وطبيعة البشر. ومن هنا **نشأ النظام الديري**، الذي يجمع بين الرغبة في الانقطاع للعبادة من جهة، وبين طبيعة البشر الاجتماعية من جهة أخرى.

وكان أول الأديرة التي شيدها **القديس باخوم**[46] قرب دندرة[47] وأخميم[48] بصعيد مصر حوالي الفترة الممتدة ما بين (315 - 320م.)[49]. ومن هنا يلاحظ أن باخوم تأثر بما شاهده في الجيش الروماني من نظم، فجاء الدير في تصميمه وخلواته أشبه بما هو معروف عن المخيمات الرومانية. ولقد استن القديس باخوم في ديره ببعض التنظيمات شبه العسكرية، المعروفة في الجيش الروماني، ففرض على أعضاء الدير الطاعة والهدوء، والنظام والعمل اليومي، زيادة على مباشرة الطقوس الدينية، فأقبل الناس على الديـــر إقبالا شـــديدا وعلى هذا النظام، وقد عُدَّ أتباعه بثلاثة ألاف راهب، وهناك سبعة ألاف كانت تضمـــهم بعض المؤســـسات الديـرية الأخرى[50].

3. 2. 1 - نظام كاسيانوس و مارتن وقيصر الأرلي:

إن القديس كاسيانوس[51] هو المؤسس الحقيقي للديرية الغربية على الرغم من وجود بعض الرهبان في الغرب، وبخاصة في غاليا، قبل عصر كاسيان. وقد أمتاز نظام كاسيانوس بروح الابتكار لأنه لم تسبق له رؤية الأديرة الباخومية، ومن ثم جاء نظامه وليد خبرته[52].

أما القديس مارتن التوري[53] قد فاق كاسيانوس في اتساع نفوذه لأن الأول (كاسيانوس) نجح في اكتساب تأييد الرأي العام الشعبي، وعطفه في حين فشل الثاني (القديس مارتن) في ذلك، بالرغم من تأسيس ديره الشهير مارموتيه. ومع ذلك لم يترك أثر واضحا في تنظيم الحياة الديرية، إذ قضى معظم حياته في محاربة الوثنية في غاليا[54].

أما القديس قيصر الآرلي[55] فقد عاش في الوقت الذي كان الفرنجة قد غزوا غاليا فعلا، لذلك نجد اسمه مقحما في كثير من الأحداث السياسية والديرية المعاصرة، وقد وضع نظاما للراهبات والرهبان يتضح فيه تأثره بآراء كاسيانوس، وقد وضعت شقيقة قيصر الأرلى

نظام لدير الراهبات في آرل Arles بمساعدة أخيها، وينص هذا النظام على أن تشغل الراهبات وقتهن بالغزل والطهي فضلا عن نسخ الكتب. وهكذا أخذت الأديرة تنتشر في غاليا، ولاسيما أن الملوك والافراد أسسوا عددا كبيرا منها[56].

3. 2. 2 - النّظام البندكتي:

حقق بندكت[57] الفكرة الديرية في أوروبا على الوجه الأكمل، حيث أدخل نظام الديرية على أساس الحياة الاجتماعية للرهبان في أديرة لها قوانينها وتقاليدها وأنظمتها، وقام نظام بندكت على أربعة اعتبارات رئيسية هي : التبتل، الطهارة، نكران الذات والطاعة العمياء،[58] وقد نظر بندكت إلى الراهب كمخلوق بشري ؛ فأوصى بالاعتدال في التقشف، وأدخل نظام العمل اليدوي والذهني في نشاطهم اليومي، فخصص بعض الرهبان لفلاحة الأرض، والبعض الآخر لرعاية الماشية، ولإعداد الملبس والمأكل والمشرب، بحيث يصبح الدير البندكتي وحدة مستقلة لا تحتاج للعالم الخارجي في شيء[59] واعتنى أيضاً بالناحية العلمية؛ فأوجد في كل دير نواة لمكتبة ومكاناً لنسخ الكتب، تشجيعاً لمن يجدون في نفوسهم ميلاً للكتابة والتأليف، لذلك كانت الأديرة البندكتية منبعاً للعلم في المجتمع الغربي الوسيط، بينما كان عامة الناس يغطون في الجهل[60].

قام النظام البندكتي على أساس الاستقلال الذاتي لكل دير، فيكفي الدير نفسه بنفسه ويصبح مأوى دائماً لأعضائه، يعيشون داخله في شبه عزلة تامة عن غيرهم، لكن تلك العزلة عرضته في كثير من الأحيان، للانحلال والتدهور[61].

نشأت بعد بندكت رهبانيات جديدة اتخذت قواعده أُنموذجاً لها، فظهرت في كافة أنحاء أوروبا جماعات كان الرجال فيها يعملون ويصلون معاً، مبشرين الناس المقيمين من حولهم وداعين إياهم لاعتناق المسيحية، وكانت تلك الجماعات مراكز للتعليم والفن وحتى إدارة المزارع، ومن تلك الأديرة خرج المزيد من الرهبان ليصبحوا

مستشارين لدى الملوك والأساقفة، ويضعوا هيكلاً لرجال الدين العاديين، وأصبح أحد الرهبان البابا (جريجوريوس الكبير)[62].

3 .2 .3 - نظام كاسيدور:

وهو نظام منسوب لكاسيدور الذي يعد المصلح الثاني بعد القس بندكت لتركه أثرا واضحا في تطور الحركة الديرية في ايطاليا والغرب الأوربي، حيث أعتزل خدمة الملكية القوطية في ايطاليا مفضلا حياة الرهبنة، وقد أسس كاسيدور ديرين في مسقط رأسه كالابريا حوالي 540م[63].

ومن هنا نلاحظ أن كاسيدور آمن بأن الحياة الديرية لا تستلزم كراهية الطبيعة وجمالها، أو ضرورة حرمان الفرد من الضروريات التي تحقق له السعادة و الراحة، مما جعله يعمل على ادخال قسط من البهجة والجاذبية على الحياة الديرية، وعلى أن أهم ما عنى به كاسيدور هو أن يجعل من الدير مدرسة للعلم والمعرفة لا معرفة اللاهوت والعلوم الدينية فحسب بل العلوم الدنيوية أيضا، وقد قال في هذا الصدد : « تتدرب عقولنا على فهم الإنجيل والكتابات الدينية عن طريق دراسة الأدب الدنيوي[64]. ». لذلك زود اديرته بمكتبات غنية بشتى الكتب منها المخطوطات، في جميع المجالات منها التاريخ والجغرافيا و الموسيقى والشعر ... الخ[65].

4 .2 .3 - نظام جريجوري[66]:

إن جريجوري الأول هو الديري الذي أصبح بابا ليقوم بدور المنظم للحياة الديرية في غرب أوروبا، فالفارق بينه وبين بندكت وكاسيدور، هو أنه لم يسهم مثلهما، بنواح مبتكرة في نظم الحياة الديرية، ومثلها، ولكن جهوده ظهرت في تقوية هذه الحياة، ونشر النظام

الذي أتى به القديس بندكت، فضلا عن تحديد العلاقة بين الديريين من جهة والأساقفة ورجال الدين العلمانيين (الدنيويين) من جهة أخرى[67].

ونتج عن جهود جريجوري الأول التقريب بين الحياة الديرية من جانب الكنيسة والبابوية من جانب أخر، وهو أمر لا نجد له شبيها في الشرق البيزنطي، حيث ظل التباعد واضحا بين هيئة الكنيسة من رجال الكهنوت المتزوجين وبين الديريين العزاب. ولقد قام جريجوري بإرسال البعثات التبشيرية إلى مختلف الجهات، وأختار رهبان بندكتيين للقيام بهذه المهمة[68].

3. 2. 5 - النظام الكولني:

إن هذا النظام الديري ارتبط بفترة تغيير بالنسبة للكنيسة في العصر الوسيط منذ منتصف القرن العاشر للميلاد، حيث بدأت تلك الوقائع الحقيقة، نتيجة لظهور العديد من الإصلاحيين الذين قادوا الإصلاح، للتمييز بين المسيحية كدين والكنيسة كمؤسسة دينية[69].

وبذلك فقد ظهرت في القرن العاشر الميلادي جماعة جديدة دعت إلى الإصلاح الشامل، خصوصاً؛ نتيجة للوضع السيئ في الأديرة البندكتية بدأت تلك الجماعة كحركة إصلاح كبرى، كان جوهرها إحياء المثل الأُنموذجية للرهبنة، فقام عدد قليل من النبلاء بتأسيس أديرة جديدة الهدف منها إعادة الرهبنة المتدهورة في أصولها، ومراعاة أصول القانون البندكتي، وكان أشهر تلك الأديرة دير كلوني في منطقة برغنديا[70].

تأسس ذلك الدير في عام 910م، على يد الدوق" وليم التقي " دوق أكوتين[71]، في موضع كان يشغله أحد أكواخ الصيد[72]. وكان الدوق قد دعا وليام ببناء دير ضخم سماه دير كلوني به غرف فرعية تتسع لمئات الراهبات، وقد كان بناؤه قد أوحى بظهور حركة جديدة، ألا وهي حركة إصلاح الأديرة، والتي كان يقصد من ورائها السير على نهج قوانين بندكت. وقد أقيمت أديرة عديدة على نفس النمط والمنهجية في نفس الفترة في مناطق مختلفة، وقد دعم بناءها الكثير من المناصرين

الأثرياء، لكن دير كلوني الضخم ظل مستقلاً عن باقي الأديرة من حيث إدارته، فقد قام وليام بإصدار ميثاق يقضي بتوظيف رئيس للدير يعمل تحت يديه اثنا عشر راهباً، يقوم بانتخاب رئيس الرهبان، الذي يعقب السابق على أن يشارك العامة في انتخاب ذلك الرئيس، وأن يتولى البابا رعايته كونه ديراً ضخماً له تأثير على الوسط المسيحي[73].

ولم يقبل دير كلوني أرضاً من أمير إقطاعي أو حاكم مقابل خدمات أو ارتباطات إقطاعية مع ذلك الأمير أو الحاكم، وهكذا جاءت جميع المنح التي تلقاها دير كلوني– من أراض وغيرها -حرة غير مشروطة[74]، إذ أن المنح التي حصل عليها كانت على سبيل الصدقات، ليس لها مقابل إلا الدعوات للمتصدق من قبل الجماهير والمصلين. ظل دير كلوني حافزاً نشيطاً لإصلاح الكنيسة طوال قرنين ونصف القرن تقريباً، وكان رهبانه يتبعون نسخة معدلة من القانون البندكتي، لكن الشيء الجديد والمختلف في ذلك الدير عن الأديرة البندكتية السابقة : أن الأديرة الكلونية الجديدة صارت خاضعة لرئيس دير كلوني نفسه، بينما الأديرة البندكتية كانت مجتمعات مستقلة[75]، وبعبارة أخرى : أصبح دير كلوني بمثابة الدير الأم أو الدير الرئيس العام في ذلك التنظيم الجديد. وأعلن وليام دوق أكوتين في ميثاقه مايلي" : « إن مؤسستنا تلك سوف تخدم الوسط المسيحي إلى الأبد وسوف تكون ملجأ للذين عزفوا عن الدنيا وللفقراء الذين لم يقدروا على شيء سوى تقديم نواياهم الطيبة[76]. »

3. 2. 6 - أنظمة أخرى:

ومن النتائج التي ترتبت على الإصلاح الكلوني أن الديرية أصبحت لها مكانة بارزة في المجتمع الغربي الوسيط وفي الكنيسة اللاتينية، وأقبل الناس على اعتناق مبادئها بأعداد كبيرة، ولما كانت أديرة كلوني لا تتسع لذلك السيل الجارف من الناس الذين اعتنقوا الرهبانية، فقد فكر الكثيرون في إنشاء جماعات جديدة لتحتضن الفائض من الناس، ولتعمل في ذات الوقت على استكمال مشروعات كلوني، والقيام بإصلاحات جديدة[77].

وقد رأى المؤرخ سعيد عبد الفتاح عاشور : « أن تلك الجماعات الجديدة قامت نتيجة لعوامل الانحلال والفساد التي سرعان ما تطرقت إلى الحياة الديرية مرة أخرى، فأخذ الديريون يحيون حياة مترفة ويسرفون في تناول الطعام والشراب الفاخر، وارتداء الثمين من الملابس، في الوقت الذي جنحوا إلى حياة البطالة والكسل[78]. »

ومن أهم الجماعات الجديدة التي قامت بإصلاحات وابتكار نظم جديدة انطلاقا من مبادئ بندكت و مباديء النظام الكولني ما يلي:

- إخوان جراند مونت (Order of Grandmont):

تأسست الجماعة إخوان جراند مونت في الفترة ما بين عامي (1073 - 1076م)، وهي تشبه إلى حد ما جماعة كلوني، أسسها (اسطفان دي موريه)، وقد اعتمد مؤسس الجماعة على مبدأ " لا يوجد حكم إلا إنجيل المسيح [79]"؛ أي أن الاحتكام يكون للإنجيل وحده فقط. وفيها بحثوا عن الزهد التام بالعالم، وكان يتوجب على أفرادها ألا يقتنوا أية ثروة زمنية، حتى ولا أرضاً للزراعة، وألا يمارسوا أي عمل، فاضطروا إلى الاستعانة بمساعدين يكونون رهباناً من الدرجة الثانية، ويكلفون بجمع الصدقات؛ لتأمين معاشهم اليومي[80].

- جماعة الإخوان الكارثوذيان (Carthusian Order):

أنشأ القديس برونو الألماني الأصل جماعة ديريه في جبال الألب، عام 1084م، في مقاطعة دوفينيه[81]، ومن ذلك الدير الأم المسمى (دير أصحاب البراءة الكبرى) استمد الرهبان اسمهم وهو (جماعة الكارتسيان أو الكارثوذيان)، وكان كل دير من أديرتهم ، ليس به سوى كنيسة، وخلاوي للرهبان، ينزلون بها في عزلة تامة عن بعضهم البعض، ويتم إمدادهم فيها بطبق من الخضروات كريهة الرائحة، ويلتقون مرة كل أسبوع في اجتماع عام لرجال الدين، وكانت القاعدة التي يسيرون عليها هي **(ما دام هناك صلاح فلن تكون هناك أخطاء)** [82].

امتاز ذلك النظام الديري بالصرامة والتطرف في حياة الزهد، والعناية الفائقة بالتأمل والعبادة الانفرادية[83]، عاش أولئك الرهبان في مجموعات صغيرة بمعزل عن العالم الخارجي متعبدين معاً في صوامع معدة، حيث تمسكوا بالقيم؛ فنالوا إعجاباً شديداً[84].

- جماعة الإخوان السيسترشيان[85] (Cistercian Order) :

أسس تلك الجماعة الراهب الفرنسي روبرت سنة 1098م، وقد قامت جماعة من الرهبان البندكتيين مدفوعين بالرغبة في العزلة، والقيام بمغامرة روحية في الصحراء، فعثروا في إقليم سيتو، على مكان مناسب يبعد حوالي اثني عشر ميلاً جنوب ديجون ومنها استمدوا اسمهم، وهو جماعة السيسترشيان، الذين عقدوا العزم على أن يتبعوا قاعدة القديس بندكت حرفياً، رافضين كل شيء يتناقض معها[86].

كان غرض الجماعة إضافةً إلى اتباع قاعدة بندكت، إدخال نوع من التصوف فيها، وتجنب الملبس الفاخر، والتمسك بالبساطة في كل شيء،عملت تلك الجماعة على تسوية الأرض وزراعتها، وبناء المساكن بنفسها، وإقامة مصارف المياه، وحراثة الأرض البور، واستصلاح مساحات من الأرض التي تغمرها مياه البحر، ولقد قامت شهرتهم على أنهم من كبار رعاة الأغنام والماشية، وبيع الصوف والجبن لسكان المدن الجديد ة، ولم يمر وقت طويل حتى امتلكوا بعض الأفران والطواحين والقرى، وحتى الفلاحين، ذلك الامتلاك كان خلافاً لتعاليم بندكت الذي وعى إلى الزهد والتقشف، والذي تبنت الجمعية تعاليمه[87].

أمام مبادئ تلك الجماعات الدينية، يجب دراسة حقيقة خروج الحملات الصليبية في لباس ديني تتوافق مع حالة التصوف والزهد والسكون والتأمل التي دعت لها تلك الجمعيات التي سوف نوضحها أكثر لاحقا. والملاحظ هنا أن النظم الديرية لاتنقطع، ولاتتوقف عند نظام واحد، إنما كل دير يزيد في إحدى القوانين المتعارف عليها من النظامين البندكتي والكولني، يظهر لنا نظام جديد و على سبيل المثال لا الحصر هناك "النظم الدَّيْرِية العسكرية" Ordres militaires، مثل

نظام قلعة رباح Calatrava سنة 1161م، ونظام شانت ياقب[88] Santiago سنة 1170م، ونظام القنطرة Alcantara سنة 1213م، وغيرها من الأنظمة العسكرية التي قامت ونشطت في مناطق الثغور المتاخمة لأراضي المسلمين في الأندلس، ودعمتها أنظمة ديرية أخرى من مختلف أصقاع أوربا المسيحية[89].

4 - دور نظام الأديرة في حروب الإسترداد :

إن التطورات التي شهدتها النظم الديرية عبر مراحل نشأتها جعلها تشهد تحولات، مما جعل الأديرية تقوم بمهام متعددة قصد تأهيل الرهبان والقساوسة، وإعدادهم اعدادا متكاملا ليستطيعوا ممارسة الحياة، فانعكس ذلك على طموحات رواد الأديرة، فصار العديد منهم عناصر فاعلة في بناء الرؤى قصد الرفع من مستوى التحديات للعالم الإسلامي باعتبار هذا الأخير حجر عثر أمام الغرب المسيحي، انطلاقا من التواجد الإسلامي بشبه الجزيرة الايبيرية، ومن هنا بات لزاما على الأديرة السعي وراء الاعداد لمنظومة مقاومة يسعى من خلالها روادها رفع مستوى التحديات.

وما زاد من رفع التحديات مشاركة الأديرة في اعداد الاطار البشري والزج به في المشاركة في حروب الاسترداد، ذلك في نطاق ما تسمح به إمكانيات العناصر المُزجُ بهم في تلك الحروب، خاصة في الميادين الآتية:

1.4 – الدور الاقتصادي :

العمل هو الركن الثاني من النظام الديري، حيث خصص لرهبان الدير ما يقارب من سبع ساعات يوميا يقضونها في فلاحة الأرض[90]، كما تقرر أن يقوموا هم بأنفسهم بذلك، وعدم الاعتماد على رقيق الأرض، فاستصلحوا الأراضي البور، واعتنوا بتربية الأغنام والمواشي والخيل، وكان لهم شهرة واسعة لعنايتهم بأصواف الأغنام، حتى أضحت تربية الأغنام وتجارة الصوف عماد الحياة الاقتصادية[91]، فلم يمر وقت

طويل حتى امتلكوا بعض الأفران والطواحين والقرى، وحتى الفلاحين[92]، حيث سمح الرهبان للفلاحين الأحرار التحول إلى أقنان، حيث تكشف الكثير من الوثائق عن تحول أعداد متزايدة منهم إلى أقنان خاضعين للأديرة والكاتدرائيات[93].

وهناك حقيقة على مستوى العالم ككل، وهي أنه من الطبيعي أن الأفراد الذين ينضمون إلى الجماعات التي تدعو إلى الزهد والتقشف هم في الأصل فقراء معدومين، يلتحقون بتلك الجماعات من شدة يأسهم من الحياة الدنيا، وعندما تظهر أمامهم بوادر العمل الإنتاج، تتفتح لديهم آفاق جديدة، وأمل في الحياة الدنيا ومباهجها، فيبدأ التخلي رويدا رويدا عن المبادئ التي تمسكوا بها في السابق، مع إدخال بعض التنازلات عنها، وإدخال مبادئ أخرى تشبع رغباتهم في الحياة بدلا منها[94].

ولعل أبرز دليل على ذلك هو أن ايرادات الأديرة الكبيرة لم يكن يصرف عشرها على الأغراض الخيرية، كما كان مفروضا من قبل، وأن الجشع قد استبد بالبرهان لدرجة أنهم كانوا يضنون على الفقراء بالأموال التي خصصها لهم الواهبون، رغم أن هذه الأموال لم تكن ملكا للأديرة بل كانت مجرد حارسا عليها[95].

وقد أدى هذا كله إلى ازدياد ثروة الرهبان، مما أدى إلى تغلب الروح التجارية على الروح الديرية[96]، ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو الدور اليهودي في هذا الشأن، فمدينة كولون التي ظهر فيها الإصلاح الكلوني ورد ذكر تجمعات يهودية استوطنت فيها في القرن العاشر الميلادي، فلقد كان اليهود هم العنصر الرأسمالي في غرب أوربا، حيث عملوا بالتجارة، وكانت التجارة الدولية عملا تخصصوا فيه، وكادوا يحتكرونه قبل القرن الحادي عشر للميلاد، وباستيلاء جنوا والبندقية على تجارة البحر المتوسط، قضت على زعامة اليهود التجارية في المتوسط، فتحولت تجارتهم إلى تجارة محلية في أنواع محددة من السلع، فربما وجد اليهود بخروج لحملات الصليبية فرصة جديدة لهم، ليعوضوا بذلك ما خسروه[97].

وربما وجد اليهود أن خروج العامة في الحروب سيؤدي إلى نقص الأيدي العاملة في الزراعة، وإهمال شؤونها، وبالتالي نقص المواد الغذائية، فيحتكر اليهود بيع المواد الغذائية في أوربا[98].

2 .4 – الدور الثقافي :

ادخل نظام بندكت نظام العمل اليدوي والذهني في النشاط اليومي للرهبان، كما اعتنى أيضا بالناحية العلمية، فأوجد في كل دير مكانا للمكتبة ومكانا لنسخ الكتب، تشجيعا لمن يجدون في أنفسهم ميلا للكتابة والتأليف[99]، لهذا كانت الأديرة تقوم به دور الكتب من حفظ الكتب والمعارف، وفيها دون سواها، تخرج العلماء، لأنه لم يكن في عصرها مدارس سواها، وقد ساعد ذلك على أن هذه الأديرة كانت حمى من لا حمى لهم، وملجأ من رزي في الأهل والخلان، وكانت القراءة والدراسة فيها سلوى لمن لا يجدها في سواها[100].

كما كان لامتياز النظام الكلوني بالمركزية أثر فعال في تقوية الإيصال بين المؤسسات الكلونية، وبالتالي زيادة الرحلات والأسفار في غرب أوربا، الأمر الذي أدى إلى سرعة انتقال الكتب وتبادلها، وقد شجع النظام الكلوني فكرة نسخ الكتب داخل الأديرة، ولكنه لم ينظر بعين الرضى إلى الكتب الكلاسيكية، وزيادة على الكتب الدينية. فتركيز هذا النظام على دراسة العلوم الدينية داخل أديرته، التي من الطبيعي أن تكون تلك العلوم بمفهومها تحدثت عن عيسى عليه السلام، وارتباطه بفلسطين، ومهما كانت أحول أولئك الرهبان إلا أنهم باعتناقهم الدين المسيحي أحسوا بارتباطهم بعيسى عليه السلام، وبالأرض المقدسة التي ولد ثم دفن بها[101].

3 .4 – الدور الديني :

كانت الفترة ما بين (950 – 1150م) مشهود لها، ليس فقط من خلال عدد المؤسسات الدينية التي أنشأت فيها، ولكن أيضا من خلال استحداث الأنواع الجديدة من المؤسسات، التي أقيمت في تلك الفترة، لقد كان التطور الديمغرافي والتطور الإقتصادي وراء الزيادة الكمية لعدد

المؤسسات والمنشآت الدينية، وكلاهما أثر وبقوة على شخصية تلك
المؤسسات والمنشآت الدينية، وكلاهما أثر وبقوة على شخصية تلك
المؤسسات، وقد كانا عاملين مهمين في تشكيل الصبغة النهائية للسلوك المؤسساتي الديني للكنيسة في العصر الوسيط، كما حدثت في تلك الفترة تطورات إصلاحية داخل الأبرشية المسيحية، التي ظلت على ولائها للإمبراطور، ولكن الولاء السياسي خلال أزمة توزيع المناصب لا يعتبر مؤشرا يمكن الاعتماد عليه للإصلاح الديني. ولم تلبث هذه الحركة الإصلاحية أن تطورت واتسع أفقها، فبعد أن كانت تستهدف في أول أمرها إصلاح الحياة الديرية وحدها، إذ بها في القرن الحادي عشر تسعى نحو إصلاح الكنيسة إصلاحا شاملا، معتمدة في ذلك على ما أصبح للأديرة الكلونية ورجالها من قوة وعظمة ونفوذ واسع[102]، حتى أنها تمكنت من إقناع الكنيسة الغربية بمشروعية الحرب ضد المسلمين، فصورت للناس أن الحرب المشروعة هي حرب لا تتنافى مع المبادئ المسيحية[103].

وإزاء هذا نادى البابا ليو الرابع (847 – 855م)، والبابا يوحنا الثامن (872 – 882م) للدفاع عن المسيحية، وحسب أن كل من يموت في سبيل الكنيسة سوف ينال ثوابا من السماء وتغفر ذنوبهم، وهو أمر أتى بنتائج كبيرة جدا لصالح البابوية من جهة وأوربا من جهة أخرى، إذ لم يوقف التهديد الإسلامي على ممتلكات البابوية في إيطاليا، وعلى المملكة الكارولنجية، بل تراجع المسلمون من أراض كانوا يعدونها إسلامية مثل : الأندلس وصقلية، وجزر البحر المتوسط الغربية[104].

وازدادت طموحات البابوية السياسية قوة في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد، حيث اعتلى عرش البابوية راهبان تخرجا من دير كلوني كانت لهما مهارات إدارية غير عادية وهما البابا أوربان (1088 – 1099م) والبابا باسكال الثاني (1099 - 1118م)[105]، اللذان ساهما بقيام إصلاحات داخلية مهمة، أدت إلى تقوية الكنيسة فنافست الإمبراطورية في الهيمنة على شؤون غرب أوربا، فضلا عن اهتمامهم بالحروب على المسلمين وإعطاء الغفران لمن يشارك، ويقتل

في هذه الحروب، حيث قام البابا أوربان الثاني بتوجيه جهود البابوية المؤثرة نحو فلسطين، لأن القدس مثلت البابوية قطب رحى أهدافها الدينية والدنيوية الداخلية والخارجية، فأوهمت الناس بجعل أمر التوجه إلى القدس أمرا إلهيا[106].

فلقد وجد البابا أوربان الثاني في فكرة الحروب الصليبية فرصة كبيرة لإنهاء الخلاف بين الكنيستين، والسيطرة على الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية، وإدماجها في الكنيسة الغربية تحت زعامته، على أن يتم ذلك كله تحت ستار محاربة المسلمين وحماية البيزنطيين واسترداد الأراضي المقدسة في فلسطين[107].

فكانت خطبة أوربان الثاني في المجمع الكنسي، الذي عقد بكليرمونت 1095م خير دليل على هذا الادراك، فوجه الناس لتخليص القبر المقدس، فأثار ذلك حماس المجتمع الاوربي باختلاف طبقاته لما تمثله هذه الدعوة من السير على خطى المسيح، والتكفير عن الذنوب، والحصول على الخلود الأبدي بالوصول إلى القدس التي وصفها بأنها " تفيض باللبن و العسل "[108].

ولم يكن من الممكن أن يتسع نطاق رحلات الحج التكفيرية سوى بوجود تسهيلات مناسبة في الطرق التي يسلكها الحجاج ، وقد وفرت الأديرة الكلونية شبكة اتصالات واسعة، كما استخدمت قدرتها التنظيمية الفائقة في ترتيب التسهيلات للحجاج الذاهبين إلى فلسطين[109].

وفي القرن الحادي عشر للميلاد كان قد استقر في ضمير الناس في غرب أوربا أن رحلة الحج تتويج لحياة المرء. يتمنى المتدينون أن تكون هي الخاتمة المناسبة لرحلتهم في الحياة الدنيا، وقد أمدنا رالف جلابير الذي كان هو نفسه راهبا من الكلونيين بنص يجسد هذه الرؤية إذ يقول : « إلى الوقت نفسه بدأت إعداد تفوق الحصر تتوجه إلى ضريح المخلص في القدس من شتى بقاع الدنيا، وبإعداد أكبر مما كان يتوقعه أي إنسان[110]. »

ومن هنا يظهر جليا أن الحملة الصليبية كانت التطور المنطقي للحج المسيحي إلى فلسطين، إذ لم تكن فكرة الحملة الصليبية لتطرأ على بال أحد لو لم تكن رحلات الحج الكاثوليكية قد استمرت منذ فترة باكرة من القرن الحادي عشر للميلاد، ذلك أن تيار الحج المستمر كان لابد من أن يؤدي بالضرورة إلى فكرة أن الأرض التي شهدت قصة المسيح وفيها ضريحه، لابد أن تكون تحت سيطرة أتباعه[111].

5 - الخاتمة :

ومن النتائج التي ترتبت على الإصلاح الديري الذي شهدته الأديرة، ومن أهمها اصلاح الكلوني أن الديرية أصبحت لها مكانة بارزة في المجتمع الغربي الوسيط وفي الكنيسة اللاتينية، كما أقبل الناس على اعتناق مبادئها في أعداد كبيرة، ولما كانت أديرة كلوني لا تتسع لذلك السيل الجارف من الناس الذين اعتنقوا الرهبانية، فقد فكر الكثيرون في إنشاء جماعات جديدة لتحتضن الفائض من الناس، ولتعمل في ذات الوقت على استكمال مشروعات كلوني، والقيام بإصلاحات جديدة.

وشهد العصر الذي أخذ فيه نفوذ المسيحية يزداد تدريجيا في الإمبراطورية الرومانية، نشأة حركة دينية كانت في أول أمرها مستقلة عن الكنيسة، ولكنها لم تلبث أن أصبحت جزءا أساسيا من النظام الكنسي. والواقع أن الزهد والعزوبية، هما من الدعائم الأولى للحياة الديرية مهدا في أول الأمر لنوع من حياة الرهبانية الانفرادية، التي تحولت فيما بعد إلى حياة ديرية اجتماعية.

والدور البارز الذي لعبه نظام الأديرة في إذكاء حروب الاسترداد من خلال تنشئة نخبة رائدة في جميع المجالات، تكون قادرة على مجابهة الأخطار التي تواجه الدول النصرانية.

وأيضا دور اليهود في إنجاح النظام الديري. وبالنسبة لنجاح النظام الديري فيما عمل عليه من استرداد المناطق التي كانت بحوزة

المسلمين داخل شبه الجزيرة الايبيرية، حيث استطاع الأسبان إجلاء المسلمين من الأندلس بعد تواجد دام زهاء ثمان قرون.

6 - المصادر والمراجع:

ابن مظور : **لسان العرب**، تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، مجلد 1، دار المعارف، مصر، دون سنة.

أبو يزيد سيركيس : **المسيحية في إيران : دراسة في النشأة والواقع**، إصدارات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، إيران، 2017.

أحد الإباء الرهبان: **شبابنا وفكر الرهبنة**، تقديم: أرسانيوس(اسقف المنيا وأبو قرقاص ورئيس دير البرموس)، دير السيدة العذراء للنشر- برموس، مطبعة دير البرموس، ط2، المنيا، 1989م.

إدوار برَّوى : **تاريخ الحضارة العام، القرون الوسطى**،مجلد 3، ط 2، نقله للعربية يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 1986، ص 322.

إلى بتشر: **تاريخ الأمة القبطية**، تر: اسكندر تاضروس، مطبعة مصر بالفجالة، (د.ط)، ج1، (د.م.ن)، 1900م.

انطون فهمي جورج : **البتولية في فكر الأباء**، ط 1، مطابع كونكوردت، الاسكندرية، 1996.

جورج طرابيشي : **معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون)**، ط 3، دار الطليعة، بيروت، يوليو 2006.

جوزيف نسيم يوسف: **تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها**، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، القاهرة، 1984م.

حكيم أمين**: دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية**،(د.ن)، (د.ط)، القاهرة، 1963م.

رأفت عبد الحميد: **الدولة والكنيسة، قيصر والمسيح**، دار قباء للنشر و التوزيع،(د.ط)، ج2، القاهرة، 2001م.

راهب من دير البرموس: **لماذا يقبل شباب الأقباط على الرهبنة؟**، مر: نيافة الأنبا ايسوزورس، مركز الدلتا للطباعة، ط1، مصر، 2001م.

رؤوف حبيب: **الرهبنة الديرية في مصر**، مكتبة المحبة، (د.ط)، (د.م.ن)، 1978م.

زكي شنودة: **موسوعة تاريخ الاقباط**، (د.ن)، ط2، ج1، (د.م.ن)، 1968م.

سعد رستم: **الفرق و المذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم**، الأوائل للنشر و التوزيع، ط2، سورية، 2005م.

سعيد عبد الفتاح عاشور وأنيس محمد: **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية، بيروت، 1900م.

سعيد عبد الفتاح عاشور: **الحركة الصليبية، صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى**، ج1 ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982م.

سعيد عبد الفتاح عاشور: **اوروبا العصور الوسطى**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1976م.

السيد الباز العريني: **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية،(د.ط)،بيروت، 1968م.

سيد علي العريني :**الاخبار السنية في الحروب الصليبية** ،ط2، مطبعة المروءة ، القاهرة، 1911.

عبد الفتاح عاشور: **أوربا العصور الوسطى**، ج1، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 2009.

قاسم عبده قاسم : **ماهية الحروب الصليبية** ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1990.

القس تادرش يعقوب ملطي : **أعرف كنيستك، أعرف لغتك، قاموس الألقاب الكنسية**، تر إلى القبطية : شاكر باسيلوس مخائيل، مطبعة الإخوة المصريين، القاهرة، 1991.

كولتون ج.ج: **عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة**، تر: جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، 1983م.

ماهر يونان عبد الله: **الطوائف المسيحية في مصر**، تق، مراجعة: القس جرجس صبحي،.

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي : **القاموس المحيط**، ط 8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1426هـ/2005م.

محمد الشريف: **(بعض إشكاليات حروب الاسترداد في الأندلس)**، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب، تطوان.

محمد مرسي محمد الشيخ: **النظم الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى**، الشهابي للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

محمود سعيد عمران: **تاريخ الحروب الصليبية – (12911095م)**، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).

مفرج ط. ب: **موسوعة عالم الأديان، كل الأديان والمذاهب و الفرق والبدع في العالم**، nobilis، ج24، مج8، بيروت، 2004.

مفيد الزيدي : **موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر**، ج 1، دار أسامة للنشر والتوزيع، دون بلد، 2009.

منسي يوحنا: **تاريخ الكنيسة القبطية**، مكتبة المحبة، (د.ط)، (د.ت).

منير البعلبكي: **معجم أعلام المورد.موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب و الأجانب القدامى و المحدثين**، دار العلم للملايين، بيروت، 1992م.

موريس بيشوب: **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، تر:علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.

نيفين ظافر حسيب الكردي : **الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوربي من القر التاسع حتى القرن الحادي عشر**، مخطوط، رسالة ماجستير، اشراف رياض مصطفى أحمد شهين، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، 1432هـ/2011م.

ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، تر: محمد بدران، ط2، ج3، مج3،(د.ب)، 1964.

يوسف جوزيف: **تاريخ العصور الوسطى الأوربية وحضارتها**، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، القاهرة، 1984م.

7 - المراجع الأجنبية :

J. Kavanagh **: the fathers of the church** Translator (**Denis**)، Catholic University of America Press، Washington، 1947**.**

F. Donald Logan: **The Vikings in history**، Routledge، London، 1992.

J. Vernon Bartlet and A. J. Carlyle : **Christianity in History: A study of religious development**، Macmillan، London، 1917.

8 - المواقع الإلكترونية :

جامعة بير زيت : " الدير "، **مقال إلكتروني**، الموقع https://ontology.birzeit.edu، يوم 06 جوان 2019، الساعة 11 : 52.

رضا العطار : " نصار العراق وعمق جذورهم التاريخية والحضارية "، الحلقة 2، **مقال إلكتروني**، موقع صوت العراق، الرابط https://www.sotaliraq.com، يوم 10 /6 /2019، 9 : 40.

سير القديسين والشهداء بي الكنيسة القبطية الأرثوذكسية : " القديس الأنبا أنطنيوس أب الرهبان (12 يناير 251 – 17 يناير 356م.) "، **مقال إلكتروني**، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، الرابط https://st-takla.org، يوم 10 /5 /2019، 9 : 20.

سير القديسين والشهداء بي الكنيسة القبطية الأرثوذكسية : " القديس الأنبا باخوميوس (الأنبا باخوم أب الشركة) (292 – 9 مايو 348م.)، **مقال إلكتروني**، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، الرابط https://st-takla.org، يوم 10 /5 /2019، 9 : 30.

" معبد دندرة (شرح تفصيلى للمعبد فى اجزاء)، الجزء الاول "، **مقال إلكتروني**، الموقع Hashim_Ramses، الرابط http://alusraaldandrawya.blogspot.com/، يوم 24 / 08 / 2019، الساعة 19 : 20.

موسوعة المعرفة : " أخميم، سهاج "، **مقال إلكتروني**، الرابط https://www.marefa.org/، يوم 24 / 08 / 2019، الساعة 22: 00.

موسوعة المعرفة : " لماردين "، مقال إلكتروني، الموقع https://www.marefa.org، يوم 06 /6 /2019، الساعة 13 : 25.

موسوعة المعرفة : " نصيبين "، مقال إلكتروني، الموقع https://www.marefa.org، يوم 06 /6 /2019، الساعة 13 : 20.

موسوعة ويكيبديا الحرة : "غريغوري الأول"، **مقال إلكتروني**، الموقع https://ar.wikipedia.org، يوم 31 /08 /2019، الساعة 10: 11.

موسوعة ويكيبيدية الحرة : " مارتن التوروزي "، **مقال إلكتروني**، الرابط /https://ar.wikipedia.org، يوم 24 / 08 / 2019، الساعة 22 : 24.

يواقيم رزق مرقس : " دير كلوني "، **محاضرات اللكترونية في تاريخ الكنيسة الغربية**، الموقع https://st-takla.org، يوم 31 /08 /2019، ساعة 8 : 55.

New Advent : Abbey and Order of Gandmont، **An electronic article**، website http://catholicencyclopedia.newadvent.com، day 01/09/2019، 17:50.

(*) موسى بن موسى: benmoussa-moussa@univ-eloued.dz

[1] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي : **القاموس المحيط**، ط 8، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1426هـ/2005م، ص 92.

[2] - **الأرثوذكسية:** اللغة الإنجليزية: Orthodox - اللغة القبطية:]orqodo.، كلمة يونانية مكونة من مقطعين: المقطع الأول (أرثو) بمعني (استقامة) أو مستقيم، والمقطع

الثاني (ذوكسا) بمعني (رأي) (فكر)، فيكون المعنى الكلي (استقامة الرأي) (استقامة الفكر)؛ أي استقامة الإيمان أو الاستقامة التي تمجد صاحبها. - ينظر: القمص تادرش يعقوب ملطي: المرجع السابق، ص.5 .

[3] -**الاكليروس**: اللغة الإنجليزية: clergy - اللغة القبطية: klhrikwn`.إكليروس كلمة يونانية المقصود بها أصحاب الرتب الكهنوتية الذين يخدمون شعب الله (المؤمنين) من أساقفة وكهنة وشمامسة، وهم يحملون صوت الشعب إلى الله ويحملون سر الله وكلمته إلى الشعب. وأيضا الأصل أنها كلمة معربة عن الكلمة اليونانية "إكليروس - Clergy " κλήρος، التي تعنى (نصيب)، فالإكليريك؛ أي أحد رجال الإكليروس. - ينظر: القمص تادرش يعقوب ملطي: المرجع السابق، ص 9.

[4] -**شماس**: كان يوجد في الكنيسة الأولى شماسات يساعدن الرسل في بعض أمور الخدمة، وتكون في الغالب عذراء أو أرملة لرجل واحد قد بلغت سن الستين. الشماسة ليست رتبة كهنوتية؛ فلا توضع عليها اليد، وإنما تقام من الأسقف بعد أن يتلو عليها صلاة معينة بعد صلاة الصلح.ومن أمثلة هؤلاء الشماسات (فيبي) خادمة كنيسة كنخريا (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 16: 1). - ينظر: نفسه، ص 27.

[5] - **كاهن**: باللغة الإنجليزية: Priest - اللغة القبطية: Piouhb .وبالعامية "أبونا" Father أي أب الكل (الأب الكاهن): وجدت كلمة "كاهن" في اللغات السامية ويعتقد أنها أتت من (كوهين) بالعبرية. والفعل (كهن) بمعنى (أنبأ) الناس بإرادة الله أو قضى بالغيب أو عرف الأسرار. وكلمة (كاهن) تطلق على رجل الدين الذي يقوم بخدمة الناس ويسعى في حاجتهم. والكاهن عندنا نحن المسيحيين هو من ارتقى إلى درجة الكهنوت ويقوم بالصلاة والخدمة من أجل الشعب. وكلمة كاهن باللغة القبطية من كلمة تعني قديس أو طاهر فالكاهن هو رجل الدين الذي يتجمل بالقداسة والطهارة في حياته. وقد يتم رسامة الراهب كاهنًا. والكاهن عند أول رسمه يكون برتبة " قس "، والرتبة التالية تكون " قمص ". - ينظر: نفسه، ص 44.

[6] - **قمص**: يسمى ايفومينوش أي مدير لأنه يدير شئون الكنيسة مع إخوانه القسوس. - ينظر: نفسه، ص 41.

[7] -**بابا:** اللغة الإنجليزية: Pope - اللغة العبرية: אפיפיור - اللغة اليونانية: πάππας أو Πάπας - اللغة القبطية: Papa - اللغة السريانية: □□□□.الجمع: بابوات، البابوات (ويكتب خطأ: باباوات، الباباوات). ويُقال: منصب البابوية.(لقب بابا الإسكندرية) يظن البعض أن كلمة بابا من الكلمة اليونانية باباس بمعني (أب) أي أب الآباء، ولكنها في" "مصر استخدمت بمعنى الأب (بالألف واللام) وقد استخدمت في

هذا المفهوم الخاص وحده لأسقف الإسكندرية ثم انتقل الاستخدام إلى أسقف روما أيضًا.
- ينظر نفسه، ص 11.
[8] من فعل بتل وجاء في لسان العرب بتل: البَتْل: القَطْع. بَتَله يَبْتِله ويَبْتُله بَتْلاً وبَتَّله فانْبَتَل وتَبَتَّل: أَبانَه من غيره، ومنه قولهم: طلقها بَتَّةً بَتْلَةً؛ وقول ذي الرمة:رَخِيمات الكَلام مُبَتَّلات، جواعل في البَرَى قَصَباً خِدَالا. قال ابن سيده: زعم الفارسي أَن الكسر رواية وجاء به شاهداً على حذف المفعول؛ أَراد مُبَتِّلات الكلام مُقَطِّعات له. وفي حديث حذيفة: أُقيمت الصلاة فَتَدافَعُوها وأَبَوْا إِلا تقديمَه، فلما سَلَّم قال: لَتَبْتِلُنَّ لها إِماماً أَو لَتُصَلُّنَّ وُحْداناً، معناه لتَنْصِبُنَّ لكم إِماماً وتَقْطَعُنَّ الأَمرَ بإِمامته من البَتْلِ القَطْع؛ ... والتَّبَتُّلُ: الانقطاع عن الدنيا إِلى الله تعالى، وكذلك التبتيل. يقال للعابد إِذا ترك كل شيء وأَقبل على= = العبادة: قد تَبَتَّل أَي قطع كُلَّ شيء إِلا أَمْرَ الله وطاعتَه. وقال أَبو إِسحق: وتَبَتَّلْ إِليه، أَي انقطِعْ إِليه في العبادة؛ وكذلك صدقة بَتْلَة أَي مُنْقَطِعة من مال المتصدّق بها خارجة إِلى سبيل الله؛ والأَصل في تبتل أَن تقول تبتلت تبتلاً، فتبتيلاً محمول على معنى بَتِّل إِليه تبتيلاً. وانْبَتَل، فهو مُنْبَتِل أَي انقطع، ... وقد بتل يبتل بتلاً.والبَتُول من النساء: المنقطعة عن الرجال لا أَرَبَ لها فيهم؛ وبها سُمِّيت مريمُ أُمُّ المَسيح، على نبينا وعليه الصلاة والسلام، وقالوا لمريم العَذْراء البَتُول والبَتِيل لذلك، وفي التهذيب: لتركها التزويج. والبَتُول من النساء: العَذْراء المنقطعة من الأَزواج، ويقال: هي المنقطعة إِلى الله عز وجل عن الدنيا. والتَّبَتُّل: ترك النكاح والزهدُ فيه والانقطاع عنه. ... والتَّبَتُّلُ: الانقطاع عن النساء وترك النكاح، وأَصل البَتْلِ القَطْع. – ينظر ابن مظور : **لسان العرب،** تحقيق عبد الله الكبير وآخرون، مجلد 1، دار المعارف، مصر، دون سنة، ص ص 206 – 207.
[9] - انطون فهمي جورج : **البتولية في فكر الأباء،** ط 1، مطابع كونكوردت، الاسكندرية، 1996، ص 11
[10] - أحد الإباء الرهبان: **شبابنا وفكر الرهبنة،** تقديم: أرسانيوس(اسقف المنيا وأبو قرقاص ورئيس دير البرموس)، دير السيدة العذراء للنشر- برموس، مطبعة دير البرموس، ط2، المنيا، 1989م، ص ص 21، 22.
[11] - راهب من دير البرموس: **لماذا يقبل شباب الأقباط على الرهبنة؟،** مر: نيافة الأنبا ايسوزورس، مركز الدلتا للطباعة، ط1، مصر، 2001م، ص ص 80 - 96.
[12] - قلاية: حجرة خاصة بالراهب في الدير. - ينظر: القمص تادرش يعقوب ملطي: المرجع السابق، ص 41.
[13] - عبد الفتاح عاشور: **أوربا العصور الوسطى،** ج1، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 2009، ص129.
[14] - **الراهب والراهبة :** الراهبة مؤنث راهب، جمع رهبان وجمع راهبة راهبات، ويقال الحياة الرهبانية وكذلك الطقس الرهباني، شخص أحب الله واشتاق أن يقضي كل حياته في العبادة، والراهب يعيش بتولا لا يتزوج، لا يأكل شيئا إلا الضروريات ومطيعا

لأبيه الروحي والراهب يعيش داخل الدير أو حوله في الصحراء إن كان متوحدا. – ينظر : القس تادرش يعقوب ملطي : **أعرف كنيستك، أعرف لغتك، قاموس الألقاب الكنسية**، تر إلى القبطية : شاكر باسيلوس مخائيل، مطبعة الإخوة المصريين، القاهرة، 1991، ص 22.

[15] - جامعة بير زيت : " الدير "، **مقال إلكتروني**، الموقع https://ontology.birzeit.edu، يوم 06 جوان 2019، الساعة 11 : 52.

[16] **- الأسقفية :** جمع أساقفة والأساقفة مفرد أسقف ويقال رتبة الأسقفية السلسل الأسقفي وهي كلمة يونانية إيبي سكوبو، ومعناها (الرقيب أو الناظر من فوق). – ينظر : تادرش يعقوب المالطي : المرجع نفسه، ص 21.

[17] - تادرش يعقوب المالطي : نفسه، ص 6.

[18] هو القديس الأنبا أنطونيوس أب الرهبان ولد 12 يناير 251م، وتوفي 17 يناير 356 م، يعتبره العالم المسيحي " أب الأسرة الرهبانية "، ومؤسس الحركة الرهبانية في العالم المسيحي كله، رغم وجود حركات رهبانية سابقة له. وُلد القديس في بلدة قمن العروس التابعة لبني سويف حوالي عام 251 م من والدين غنيين. توفي والده فوقف أمام جثمانه يتأمل زوال هذا العالم، فالتهب قلبه نحو الأبدية. وفي عام = =269م دخل ذات يوم الكنيسة سمع القس يقرأ الإنجيل فوقف عند قول: « إن أردت أن تكون كاملًا اذهب وبع كل مالك ووزعه على الفقراء، وتعال اتبعني. »، فشعر أنها رسالة شخصية تمس حياته.= = فرجع إلى أخته الشابة ديوس يعلن لها رغبته في بيع نصيبه وتوزيعه على الفقراء ليتفرغ للعبادة الزهد، فأصرت ألا يتركها حتى يسلمها لبيت العذارى بالإسكندرية. - ينظر سير القديسين والشهداء بي الكنيسة القبطية الأرثوذكسية : " القديس الأنبا أنطنيوس أب الرهبان (12 يناير 251 – 17 يناير 356م.) "، **مقال إلكتروني**، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، الرابط https://st-takla.org، يوم 10 /5 /2019، 9 : 20.

[19] - هو القديس الأنبا باخوميوس الكبير(الأنبا باخوم أب الشركة) (2925 - 9 مايو 348 م.) وُلد بالصعيد الأقصى من والدين وثنيين حوالي عام 292 م، وكان باخوميوس منذ طفولته محبًا للعفة والطهارة، غير راضٍ بالعبادة الوثنية، ولا يشترك في طقوسها. أخذه والداه مرة ليُقدما ذبيحة للآلهة التي في النهر، فرآه الكاهن الوثني فصرخ في وجهه قائلا : « أقصوا عدوّ الآلهة من هنا حتى تكف عن غضبها علينا، وتعود فتحضر الآلهة!.»، فحزن الوالدان جدًا في صباه. تجنَّد باخوميوس في الجيش، وكان منطلقًا مع زملائه لقمع ثورة ضد الإمبراطور. في الطريق استراحوا عند مدينة لاتوبوليس (إسنا) وكان الكل منهك القوى، فجاء أهل المدينة يقدمون لهم طعامًا وشرابًا بسخاءٍ وفرحٍ. سأل باخوميوس عن سبب هذا الكرم، فقيل له إنهم يفعلون هذا من أجل إله السماء، فهم محبّون للجميع. بعد صلاة طويلة قرر أن يصير مسيحيًا إن عاد سالمًا. وبتدبيرٍ إلهي خَمَدت الثورة وسُرِّح الجنود، فانطلق إلى شينوفسكيون (قصر الصياد) حيث سجَّل

اسمه في قائمة الموعوظين، ونال العماد المقدس. بقيّ في القرية ثلاث سنوات يمارس أعمال المحبة والرحمة، خاصة عندما حلّ بها وباء فكان لا يكف عن خدمة الجميع. ينظر سير القديسين والشهداء بي الكنيسة القبطية الأرثوذكسية : " القديس الأنبا باخوميوس (الأنبا باخوم أب الشركة) (292 – 9 مايو 348م.)، **مقال إلكتروني**، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، الرابط https://st-takla.org، يوم 10 /5 /2019، 9 : 30.

[20] - عُرف الراهب ابراهيم الكشكري في اخبار الكنيسة المشرقية الذي استطاع بقداسته ان يخمد نار الاضطهاد عن النصارى من قبل الفرس، فعندما سمع كسرى الفرس عن معجزاته، استدعاه، حيث كان ابنه قد ابتلي بمرض عضال استعصى علاجه، فعندما دخل ابراهيم الكشكري مجلس كسرى، وجلس فدخل عليه الملك فرآه مكتئبا حزينا، فسأله، لماذا انت هكذا حزين ؟ فاعلمه الراهب بأن سبب اكتئابه يرجع الى اضطهاد بني قومه، من قبله، فوعده الملك خيرا إن هو شفى ابنه. فوضع ابراهيم يده على راس المريض ابن الملك، فشفاه لساعته، فزال الاضطهاد عن اتباعه المسيحيين واجلس ابراهيم على كرسي المدائن، وعلى اثر ذلك تنصر جمع غفير من المجوس. – ينظر رضا العطار : " نصار العراق وعمق جذورهم التاريخية والحضارية "، الحلقة 2، **مقال إلكتروني**، موقع صوت العراق، الرابط https://www.sotaliraq.com، يوم 10 /6 /2019، 9 : 40.

[21] - نصيبين Nusaybin واسمها القديم نسبسNisibis، Nisibia ، (Nisibin) هي مدينة في محافظة ماردين، بجنوب شرق تركيا يأهلها أتراك وسريانوعرب وأكراد . وتقع على الحدود التركية السورية بمقابل مدينة القامشلي بسوريا والمسافة بين المدينتين أقل من 5 كم. موقع المدينة يقع ما بين نهري دجلة والفرات ضمن بلاد ما بين النهرين. روي أنه الرسول محمد ﷺ قال : [رفعت إلي نصيبين حتى رأيتها = = فدعوت الله أن يعذب نهرها، وينضر شجرها، ويطيب ثمرها ".أو قال" :ويكثر ثمرها.]. – ينظر موسوعة المعرفة : " نصيبين "، مقال إلكتروني، الموقع https://www.marefa.org، يوم 06 /6 /2019، الساعة 13 : 20.

[22] - مدينة ماردين كردية (Mêrdîn) :هي عاصمة محافظة ماردين تقع في جنوب تركيا ويبلغ تعداد سكانها حوالي 65،072 نسمة. – ينظر موسوعة المعرفة : " ماردين "، مقال إلكتروني، الموقع https://www.marefa.org، يوم 06 /6 /2019، الساعة 13 : 25.

[23] - أبو يزيد سيركيس : **المسيحية في إيران : دراسة في النشأة والواقع**، إصدارات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، إيران ، 2017، ص 124.

[24] -منسي يوحنا: **تاريخ الكنيسة القبطية**، مكتبة المحبة، (د.ط)، (د.ت)،ص 71.

[25]- زكي شنودة: **موسوعة تاريخ الاقباط**، (د.ن)، ط2، ج1، (د.م.ن)، 1968م، ص181.

[26] - رؤوف حبيب: **الرهبنة الديرية في مصر**، مكتبة المحبة، (د.ط)،(د.م.ن)، 1978م، ص 32.

[27] -**القديس أنطونيوس المصري: (245- 356م)** ولد في مدينة كوما في صعيد مصر نحو السنة245 م، من أبوين مسيحيين تقيين، ويُطلق عليه لقب "أب الرهبان". وله ديرًا من عهده مازال موجودًا وعامرًا بالرهبان حتى هذا اليوم في صحراء البحر الأحمر، مصر**.** ينظر:إلى بتشر: **تاريخ الأمة القبطية**، تر: اسكندر تاضروس، مطبعة مصر بالفجالة، (د.ط)، ج1، (د.م.ن)، 1900م، ص148.

[28] - رؤوف حبيب: المرجع السابق، ص 39.

[29] - زكي شنودة: المرجع السابق،ج1، ص 193.

[30] - للإطلاع على النظم الديرية. – ينظر سعيد عبد الفتاح عاشور: **اوروبا العصور الوسطى**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1976م، ص ص 127 - 146.

[31] - سعيد عبد الفتاح عاشور: نفس المرجع، ص ص 133، 134.

[32] - جوزيف نسيم يوسف: **تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها**، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، القاهرة، 1984م، ص 171.

[33] - **القديس مارتن**: لقبه سيد القدسين، وأسقف مدينة تور الفرنسية، أسس العديد من الأديرة، ووقف حياته على نشر النصرانية ومحاربة الوثنية. - ينظر: منير البعلبكي: **معجم أعلام المورد.موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب و الأجانب القدامى و المحدثين**، دار العلم للملايين، بيروت، 1992م، ص 404.

[34] - مفرج ط. ب: **موسوعة عالم الأديان، كل الأديان والمذاهب و الفرق والبدع في العالم**، مج8، ج24، Nobilis، بيروت، 2004، ص 184.

[35] - Translator (Denis **the fathers of the church :** J. Kavanagh)، America Press

[36] - رأفت عبد الحميد: **الدولة والكنيسة، قيصر والمسيح**، ج2،دار قباء للنشر و التوزيع، القاهرة، 2001م، ص 32.

[37] - سعد رستم: المرجع السابق، ص105.

[38] - حكيم أمين: **دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية**،(د.ن)، (د.ط)، القاهرة، 1963م، ص6.

[39] - ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، تر: محمد بدران، ط2، ج3، مج3،(د.ب)، 1964، ص390.

[40] - سعد رستم: **الفرق و المذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم**، الأوائل للنشر و التوزيع، ط2، سورية، 2005م، ص 105.

[41] - ماهر يونان عبد الله: **الطوائف المسيحية في مصر**، تق، مراجعة: القس جرجس صبحي، ص ص 100،101.
[42] - رؤوف حبيب: المرجع السابق، ص 40.
[43] - زكي شنودة: المرجع السابق، ج1، ص 103.
[44] - رؤوف حبيب: المرجع السابق، ص ص 46، 45.
[45] - رؤوف حبيب: نفس المرجع، ص 46.
[46] - **باخوم:** ولد في أسرة ثرية من أبوين وثنيين من أهالي الوجع البحري حيث اشتغل جنديا في جيش قسطنطين. ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، ص 129.
[47] هي إحدى القرى التابعة لمحافظة قنا، Tantrt - الاسم المصري القديم لتندرة هو كانت مركزا لعبادة الإلهة حتحور ومعها زوجها خور بحدتي وابنهما حور احي عرفت في النصوص المصرية القديمة باسم تانترت والتي تعنى أرض الإلهة والمقصود بالإلهة هنا هي حتحور، ثم حُرِّف الاسم في اليونانية إلى تنتيرس والذي أصبح في العربية دندرة. تبعد عن القاهر بحوالي 670 كلم. – " معبد دندرة (شرح تفصيلى للمعبد فى اجزاء)، الجزء الاول "، **مقال إلكتروني**، الموقع Hashim_Ramses ، يوم 24 / 08 / 2019، http://alusraaldandrawya.blogspot.com/ الرابط الساعة 19 : 20.

[48] - مدينة في مصر على الضفة الشرقية للنيل. توجد بها آثار مدينة بانوبوليس الاغريقية القديمة. اشتهرت في العصر المسيحي بأديرتها الكثيرة . كانت في العصر العربي الأول عاصمة منطقة منفصلة عرفت منذ الفتح العربي بكورة أخميم؛ أي المدينة الرئيسية التي يتبعها اخريات، وكان يحدها شمالاً كورة قهقوة (طهطا)، وجنوباً كورة (قوص). – ينظر موسوعة المعرفة: " أخميم، سهاج "، **مقال إلكتروني**، الرابط https://www.marefa.org/، يوم 24 / 08 / 2019، الساعة 22: 00.

[49] - سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، مرجع سابق، ص 129.
[50] - سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، ص 129.
[51] - كاسيانوس يوحنا ولد حوالي 360م في دوبرجا ببلغاريا وتوفي بمارسيليا بفرنسا حوالي 435م. ينظر جوجر طرابيشي : **معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون)**، ط 3، دار الطليعة، بيروت، يوليو 2006، ص ص 504، 505.
[52] - سعيد عبد الفتاح عاشور: المرجع السابق، ص 134.
[53] - **مارتين التوروزي** باللاتينية (Sanctus Martinus Turonensis). أحد أشهر القديسين في بلاد الغال قديما وفرنسا حاليا. ولد في مدينة ساباريا إحدى مدن بانونيا، وهي حاليا تابعة لهنغاريا. من والدين وثنيين.إذ كان أبوه ضابطًا في الجيش اضطرت

الأسرة إلى السفر إلى بافيا في إيطاليا، وفي الخامسة عشر من عمره وجد مارتين أو مارتان نفسه مدفوعًا للالتحاق بالجيش. ومع أنه لم يكن قد تعمَّد بعد إلا أنه عاش كراهبٍ أكثر منه كجندي. ينظر موسوعة ويكيبيدية الحرة : " مارتن التوروزي "، **مقال إلكتروني**، الرابط /https://ar.wikipedia.org، يوم 24 / 08 / 2019، الساعة 22 : 24.

[54] ـ سعيد عبد الفتاح عاشور: المرجع السابق، ص 134.

[55] ـ هو اسقف مدينة آرل خلال الفترة الممتدة ما بين (503 – 534م). – ينظر مفيد الزيدي : **موسوعة تاريخ أوربا الحديث والمعاصر**، ج 1، دار أسامة للنشر والتوزيع، دون بلد، 2009، ص 170.

[56] ـ سعيد عبد الفتاح عاشور: المرجع السابق، ص 135.

[57] ـ **القديس بندكت:** ولد سنة 480م، في أسرة ايطالية معروفة بالثراء، والاستقراطية، فأرسل إلى روما لتلقي تعليمه. ينظر نفسه، ص 136.

[58] ـ يوسف جوزيف: **تاريخ العصور الوسطى الأوربية وحضارتها**، مؤسسة شباب الجامعة، (د.ط)، القاهرة، 1984م، ص 171.

[59] ـ نفسه، ص 171.

[60] ـ كولتون ج.ج: **عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة**، تر: جوزيف نسيم يوسف، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، 1983م، ص 172.

[61] ـ سعيد عبد الفتاح عاشور وأنيس محمد: **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية، بيروت، 1900م، ص364 .

[62] ـ **غريغوريوس الكبير**: بابا روما من عام 590م حتى عام 604م، اتصف بالتواصع والحماسة للدين المسيحي.ينظر : منيرالبعلبكي: المرجع السابق، ص 140.

[63] ـ مفيد الزيدي: المرجع السابق، ص 182.

[64] ـ مفيد زبيدي : نفس المرجع، ص 182.

[65] ـ سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، ص138.

[66] ـ جريجزري : هو البابا غريغوري الأول، أو غريغوري العظيم ولد سنة 540م، اعتلاء منصب البابا في الفترة منذ 3 سبتمبر 590م حتى وفاته. ولد لعائلة رومانية أرستقراطية. كان من أول البابوات ذوي الخلفية الرهبانية. وفي عام 573م، عين جريجوري الأول حاكماً لمدينة روما. وبعد عامين أسس دير القديس أندرو. وفي عام 578م عينه البابا بندكت الأول كأحد الشمامسة السبع لروما، وبعد عام أرسله البابا بلاجيوس الثاني كسفير سكني للمحكمة الإمبراطورية في القسطنطينية. ليعود غريغوري الأول إلى روما في عام 586م، ليصبح رئيس دير القديس أندرو. وفي3 سبتمبر 590م أصبح جريجوري البابا الكاثوليكي، وفي عام 593م، قام بكاتبة كتب "الحوارات الأربع " (Dialogues) . وفي عام 596م أرسل البابا جريجوري أوغسطين ورهبان آخرين لتبشير الإنجليز، وتوفي في 12 مارس 604م. –ينظر

موسوعة ويكيبديا الحرة : "غريغوري الأول"، **مقال إلكتروني**، الموقع https://ar.wikipedia.org، يوم 31 /08 /2019، الساعة 10: 11.

[67] - سعيد عبد الفتاح عاشور: أوروبا العصور الوسطى، ص 139.

[68] - نفسه، ص 139.

[69] - J. Vernon Bartlet and A. J. Carlyle : **Christianity in History: A study of religious development**، Macmillan، London، 1917، p 503.

[70] - نيفين ظافر حسيب الكردي : **الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب الأوربي من القر التاسع حتى القرن الحادي عشر**، مخطوط، رسالة ماجستير، اشراف رياض مصطفى أحمد شهين، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، 1432هـ/2011م، ص 17.

[71] - يواقيم رزق مرقس : " دير كلوني "، **محاضرات اللكترونية في تاريخ الكنيسة الغربية**، الموقع https://st-takla.org، يوم 31 /08 /2019، ساعة 8 : 55.

[72] - كولتون ج.ج: المرجع السابق، ص 367.

[73] - F. Donald Logan: **The Vikings in history**، Routledge، London، 1992.p 106.

[74] - سعيد عبد الفتاح عاشور: **الحركة الصليبية، صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى**، ج1 ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982 م، ص 339.

[75] - السيد الباز العريني: **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، دار النهضة العربية،(د.ط)،بيروت، 1968م، ص 449.

[76] - سعيد عبد الفتاح عاشور وأنيس محمد: حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، ص 365.

[77] - يوسف جوزيف: المرجع السابق، ص174.

[78] - سعيد عبد الفتاح عاشور وأنيس محمد: حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى، ص366.

[79] New Advent : Abbey and Order of Gandmont -، **An electronic article**، website http://catholicencyclopedia.newadvent.com، day 01/09/2019، 17:50.

[80] - إدوار برَّوى : **تاريخ الحضارة العام، القرون الوسطى**،مجلد 3، ط 2، نقله للعربية يوسف أسعد داغر وفريد م. داغر، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 1986، ص 322.

81 - **مقاطعة دوفينية**: في الجنوب الغربي من فرنسا على الحدود الألمانية.ينظر: محمد مرسي محمد الشيخ: **النظم الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى**، الشهابي للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص 212.

82 - محمد مرسي محمد الشيخ: نفس المرجع، ص 212.

83 - سعيد عبد الفتاح عاشور وأنيس محمد: **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى**، ص367.

84 - **الشيخ** محمد مرسي محمد: المرجع السابق، ص 212.

85 - أقام السيس ترشيان بعيداً عن الأماكن المأهولة، في قلب الغابات والوديان المستنقعة، إلا أنهم اعتقدوا أن أضمن وسيلة للاهتداء إلى الله هي الانصهار في جماعة ؛ فعاشوا حياة مشتركة صافية.ينظر :محمود سعيد عمران: **تاريخ الحروب الصليبية – (12911095م)**، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت)، ص 107.

86 - كولتون ج.ج: المرجع السابق، ص173.

87 - موريس بيشوب: **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، تر:علي السيد علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص81.

88 -ويقصد به نظام سانت يعقوب.

89 - محمد الشريف: **(بعض إشكاليات حروب الاسترداد في الأندلس)**، جامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب، تطوان.

90 - عبد الفتاح عاشور : تاريخ أوربا في العصور الوسطى، ص 138 .

91 - محمد السعيد عمرات : المرجع السابق ، ص 108 .

92 - نيفين ظافر حسيب الكردي : المرجع السابق ، ص 26 .

93 - قاسم عبده قاسم : **ماهية الحروب الصليبية** ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1990 ، ص 52 .

94 - نيفين ظافر حسيب الكردي : المرجع السابق، ص 26 .

95 - محمد السعيد عمران : المرجع السابق ، ص 112 .

96 - محمد السعيد عمران : المرجع السابق ، ص 104 .

97 - نيفين ظافر حسيب الكردي : المرجع السابق ، ص ص 45 – 46 .

98 - ويل ديورانت ، المرجع السابق 56.

99 - محمود سعيد عمران : المرجع السابق ، ص 104 .

100 - نفسه، ص 264 .

101 - نيفين ظافر حسيب الكردي : المرجع السابق ، ص ص 23 - 27.

102 - نفسه، ص 23 .

103 - عبده قاسم عبده :المرجع السابق،ص20.

[104] ـ قاسم عبده قاسم : المرجع السابق ، ص 46.
[105] ـ نيفين ظافر حسيب الكردي : المرجع السابق ، ص 24.
[106] ـ قاسم عبده قاسم : نفس المرجع ، ص 50.
[107] ـ عبد الفتاح عاشور: **تاريخ اوربا في العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص 156.
[108] ـ سيد علي العريني :**الاخبار السنية في الحروب الصليبية** ،ط2،مطبعة المروءة ،القاهرة ،1911، ص10.
[109] ـ عبد الفتاح عاشور :تاريخ اوربا في العصور الوسطى،ص140.
[110] ـ عبده قاسم عبده:المرجع السابق:ص ص21 - 23 .
[111] ـ نفسه، ص 23.

الإمارات المستقلة بالمغرب الأوسط مطلع العصر الحديث: أصولها ونشوءها

The Independent principalities in the Central Maghreb at the beginning of the modern era: its origins and its emergence

سالم جوامع/طالب دكتوراه[1]

[1] جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، salemdjouama1492@gmail.com

تاريخ الاستلام: 26 /2020/09 **تاريخ القبول**: 08 /2020/11

ملخص:

شهد المغرب الأوسط مطلع العصر الحديث ضعفا على مستوى السلطة المركزية الممثلة في الدولتين الحفصية والزيانية، وقد أدى هذا الضعف إلى ارتخاء قبضة السلطة على المناطق والأقاليم البعيدة عن مركز الحكم مما مهد لظهور حركات انفصالية وقيام كيانات سياسية مستقلة على شكل إمارات أو مشيخات فرضت نفسها على الساحة السياسة للمغرب الأوسط منذ نهاية القرن 15م ومطلع القرن 16م.

تهدف هذه الدراسة للبحث في الظروف السياسية التي عاشها المغرب الأوسط خلال الفترة المدروسة، وإلى أصل هذه الإمارات المستقلة وكيفية نشوءها، كما سنركز دراستنا هذه على الإمارات المستقلة ذات المكانة السياسية الثقيلة والتي كان لها دور كبير في الحياة السياسية خلال القرنين 15و16م.

الكلمات المفتاحية: الإمارات المستقلة، المغرب الأوسط، القرن15م، القرن16م

Abstract:

At the dawn of the modern era, the central Maghreb witnessed a weakening of the central authority represented in the Hafsid and Zayanid states, and this weakness led to a loosening of the authority's grip on regions and territories far from The center of government, which paved the way for the emergence of separatist movements and the establishment of independent political entities in the form of principalities or

[1] **المؤلف المرسل: سالم جوامع** salemdjouama1492@gmail.com

sheikhdoms that imposed themselves on the political scene of the Middle Morocco since the end of the 15th century AD and the beginning of the 16th century AD. This study aims to research the political conditions that the Middle Morocco lived during the studied period, the origin of these independent principalities and how they emerged, and we will focus this study on the independent emirates of heavy political stature that had a major role in political life during the 15th and 16th centuries AD.

Keywords : Independent principalities; The central Maghreb; 15th centuries AD ; 16th centuries AD

مقدمة:

منذ منتصف القرن 15م ظهرت بالمغرب الأوسط عدة كيانات سياسية محلية على شكل إمارت مستقلة ساعدت الظروف السياسية التي شهدتها المنطقة حينئذ في نشأتها، وقد كان المغرب الأوسط الذي كان تحت سلطة الحفصيين في تونس والزيانيين في تلمسان يعيش منذ منتصف القرن15م نوعا من الفوضى والتشتت السياسي إضافة إلى ضعف السلطة المركزية وعدم قدرتها على بسط نفوذها على الأقاليم البعيدة عن العاصمة، سواء بالنسبة لتلمسان الزيانية أو تونس الحفصية، وهذا ما أدى بالأقاليم المذكورة إلى الاستقلال وتأسيس كيانات سياسية محلية خارجة عن سلطة الدولة متمعة بنفوذ قوي سياسيا وعسكريا، فماهي الأوضاع السياسية للمغرب الأوسط نهاية القرن 15م ومطلع القرن 16م ؟ وماهي أهم الإمارات المستقلة التي قامت بالمغرب الأوسط خلال هذه الفترة؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدنا في هذه الدراسة المنهج التحليلي لبحث الأوضاع السياسية في الغرب الأوسط خلال الفترة قيد الدراسة، كما اعتمدنا منهج المقاربة في قراءة ومقارنة مختلف الروايات التاريخية التي تناولت الموضوع.

وأخيرا تهدف هذه الدراسة للبحث في الأوضاع السياسية بالمغرب الأوسط مع نهاية القرن 15م ومطلع القرن 16م وفي الظروف المساعدة لقيام الإمارات المستقلة، كما تهدف الدراسة أيضا إلى تسليط الضوء على أهم

الإمارات المستقلة بالمغرب الأوسط وفي أصولها وظروف نشأتها خلال الفترة المدروسة.

1-التمزق والانحلال:

دخلت بلدان المغرب العربي مرحلتها الحديثة وهي منهوكة القوى، متأزمة الأوضاع ودولها متداعية متساقطة ومجتمعاتها مفككة وأبوابها مفتوحة أمام الغزو الخارجي،[1] حيث ساهمت الحروب و الصراعات بين الحفصيين والزيانيين في خلق نوع من الفوضى السياسية في المغرب الأوسط إضافة إلى تداخل الممالك بعضها ببعض مما أدى إلى قيام الثورات و الفتن الداخلية التي ساهمت في إضعاف دول المغرب.

وكان من نتائج هذه الحروب المستمرة أن عمت الفوضى ولم يحل القرن 15م على الإنتهاء حتى بدى واضحاً عجز بني عبد الواد عن فرض سيطرتهم على المغرب الأوسط، ليس هذا فقط بل و لا حتى على الناحية الغربية و العاصمة تلمسان إلا بعسر[2].

يصف المدني حالة المغرب العربي عامة و الجزائر خاصة بقوله:" ولم يكتف أهل هذا القطر المغربي لسوء حظهم بمحاربة دولة لدولة أو ملك لملك، إنما داخل كل دولة و حول كل ملك كانت الدسائس و الفتن و المؤامرات والقتل، و ما يتخلل ذلك من هول و من فظائع هي القاسم المشترك الذي أردى البلاد و حطم قواها و جعلها فريسة لكل مفترس.."[3] ويقول في موضع آخر "التقهقر والفوضى و الإنحلال تلك هي الكلمات التي تلخص لنا حالة المغرب العربي المؤلمة مطلع ق 16م، فالدول الثلاث سقطت في هذه الانقسامات و الحروب الداخلية الهوجاء.[4]

كما نجد أن الدراسات الأجنبية الحديثة توافق نظيرتها المحلية في وصف حالة المغرب الأوسط في هذه الفترة فقد جاء عن جون وولف صاحب "كتاب الجزائر و أوربا" أن المغرب الأوسط أصبح نهاية ق15م(9ه) بدون حكومة، مجرد مستنقع سياسي من مدن صغيرة و قرى مستقلة ،لا وجود لسلطة مركزية فكل مدينة دولة مستقلة بزعامة زعمائها الدينيين أو الدنيويين،[5] أما صاحب كتاب "تاريخ القرصنة في العالم" يانسيك ماخوفسكي ، فيذكر أنه بدءًا من منتصف ق15م(9ه) أخذت دولة الحفصيين- و التي كانت تضم الجزء الشرقي من المغرب الأوسط – في التفكك لتحل محلها عدد من الدويلات الصغيرة التي استولت على معظم الموانئ في شمال إفريقيا مثل

طربلس و تونس و الجزائر و بجاية،[6].ويقول المؤرخ الروسي نيقولا إيفانوف ":آنذاك كانت الجزائر تمثل لوحة محزنة لبلد مدمر، مستعبد وتتنازعه الصراعات الداخلية، ولم تكن في الواقع بالمغرب الأوسط أي سلطة حكومية موحدة، كانت البلاد ممزقة ومجزءة الى اقطاعيات مستقلة متعددة، وإمارات للبدو الرحل ومدن يحكمها الطغاة.[7]

وبحكم أن القرن 16م هو قرن ارتباط الجزائر بالدولة العثمانية فإن الدراسات التركية المعاصرة لم تهمل هي الأخرى الحديث عن حالة الجزائر السياسية مطلع هذا القرن، فها هو الكاتب والمؤرخ التركي "يلماز أوزتونا" يقول في كتابه تاريخ الدولة العثمانية: "وكان وضع الجزائر الوسطى والشرقية ضعيفا تماما، كان شيوخ البرابرة المستعربون في نزاع وقتال، وكل واحد فيهم يسعى لإفناء الآخر، وليس من بينهم من يحمل صفة الحاكم..وقد كان ساحل الجزائر مفتوحا ومُيسرا للإستيلاء من قبل قوة خارجية.."[8]، أما عزيز سامح إلتر صاحب كتاب "الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية" فيصف الوضع في المغرب عامة والمغرب الأوسط خاصة مطلع القرن المذكور بالضعف والانحلال مما جعله عرضة لحملة استيطانية من قبل إسبانيا والبرتغال[9].

2-ضعف السلطة المركزية وتمرد القبائل:

مع نهاية القرن 15م ومطلع القرن 16م ضعفت السلطات المركزية لدول المغرب العربي و لم يعد نفوذهما الحقيقي يتعدى حدود عواصمهما والمناطق القريبة منها، أما في باقي الأجزاء فقد استبدت بها عملياً إما كيانات إقطاعية واهية تستمد قوتها من العصبية القبلية أو دول مدن على السواحل، و أصبحت الحكومة المركزية بدون سلطة وبدون صلة مع الجهات النائية، فالدولة الزيانية لم تعد قادرة على فرض سيطرتها على المناطق الغربية للدولة ولا حتى على تخوم تلمسان إلا بعسر كبير،[10] ونفس الشيء بالنسبة للحفصيين الذي لم تعد سلطتهم تتعدى حدود العاصمة تونس أو على الأقل لم تعد مدن المغرب الأوسط وقبائله خاضعة لهم، حيث كانت السلطة الحفصية لاهية فقط بفتنها الداخلية شديدة التعقيد وبالصراع الذي صارت تعيشه الأسرة الحاكمة في هذه الفترة التي تفتت فيها الفضاء السياسي الحفصي وخرجت بلاد كثيرة من حكم السلطان الحفصي[11].

في ظل هذه الواقع السياسي الهش الذي ميز المغرب الأوسط وسلطتيه الزيانية والحفصية، كان لابد للقبائل والعشائر أن تتمرد وتشق عصا الطاعة بل و أن تستقل وتهدد السلطة المركزية، ففي الشرق كانت القبائل العربية والبربرية بقسنطينة وفي مملكة بجاية تعلن استقلالها،[12]كما أعلنت قبائل بني هلال وبني سُليم هيمنتها على المناطق التابعة للدولة،[13] وبدواخل الغرب ساد نفوذ قبائل سويد وبني عامر،[14] وقد لعبت هذه الأخيرة رفقة قبائل بني راشد دوراً في ضعف الدولة الزيانية ،كما عملت القوى الدينية ورجال الدين والمتصوفة على إضعاف الدولة وتأليب الناس ضد الحكومة المركزية في الوقت الذي أصبح فيه رؤساء القبائل أقوى من الملوك[15]، وقد اضطرت الأسر الحاكمة (الزيانية والحفصية) للإستعانة بهذه القبائل ومنحها بعض الإمتيازات خاصة بني عامر وسويد في الغرب والذواودة والحنانشة ودريد في الشرق من خلال منحهم الإمتيازات والتسليم بسلطتهم، وقد ورد في نوازل المازوني أن هذه القبائل:" لم تعد تجري فيها أحكام السلطان ولا نوابه، بل ضعف عن مقاومتهم فضلا عن ردعهم، بل إنما يداريهم بالأعطية والأنعام ببعض بلاد رعيته.."[16] وهذا ماجعل هذه القبائل تستغل حاجتها إليها لتقلص نفوذهم بشكل كبير[17].

وقد كان هذا الضعف الذي ميز السلطة المركزية وتعاظم نفوذ العشيرة و القبيلة و الصراع القائم-ولو نسبيا-بينهما قد عمق ظاهرة الانحطاط والتفكك والفوضى[18] مما أدى إلى سوء الأوضاع الإجتماعية و اضطراب الأمن في المغرب الأوسط، و أصبح أهم ما يميز المغربي مطلع ق 16م –والوضع هنا ساقط على بلاد المغرب برمتها- هو شعوره الحاد والدائم بالخوف على نفسه و ذويه و أملاكه،[19] كيف لا وقد استولى المرابطون والمغامرون على السلطة و أصبحت عقلية البداوة والعصبية القبيلة هي المسيطر والمتغلب، و لا أدل على وصف هذا الوضع الإجتماعي و الأمني المضطرب مما أورد صاحب الدرر المكنونة في بعض المسائل المتعلقة بالجانب الأمني بالمغرب الأوسط في هذه الفترة حيث ورد في هذه المسائل أنه عمت اللصوصية والظلم والمجاعات والأوبئة التي أرغمت الناس على مغادرة منازلهم و أوطانهم من الحروب والغارات..كما انعدم الأمن نتيجة تراخي قبضة السلطان.[20]

بداية الإنفصال وظهور الإمارات المستقلة :

جاء عن صاحب الثغر الجماني وصف لما آلت إليه بلاد المغرب الأوسط نهاية ق 9ه/15م و بداية ق 10ه/16م حيث قال: "و كانوا لا يقرون لملوكهم على قرار و لا يزالون يثورون على حكمهم في سائر الأعصار و الأمصار...وهرمت دولتهم، ولما هلك السلف و ضعف الخلف طمحت الى بلدهم نفوس الكفرة... "[21] ومنه فقد صاحب هذا الوضع استقلال المدن و النواحي البعيدة عن الحكم المركزي، ونتج عن هذا اضطراب المغرب الأوسط وتجزئته إلى وحدات سياسية صغيرة و متنافرة، فكل المدن الساحلية كانت إما تحت حاكم زياني أو حفصي منشق أو تحت حكم مجلس منتخب من سكان المدينة،[22] أو كما قال عبد الرحمن الجيلالي:"..حيث إستبد الولاة ورؤساء القبائل و الشيوخ و قادة الجيش بما اتصل بأيديهم من الولاية و الحكم..".[23]

ففي أواخر ق9ه/ 15م كانت وهران تبدو مدينة مستقلة غير خاضعة لملوك تلمسان ولا يقبل أهلها أي وال من ولاتها ، يعينون من أعيانهم مشرفاً و مسيراً للمدينة، حيث ورد عن حسن الوزان الذي زار المنطقة في هذه الفترة قائلا:"..وكان الوهرانيون أعداء لملك تلمسان، لا يقبلون قط أي وال من ولاته ماعدا أمينا للمال وقابضاً يستلم مداخيل المدينة، و كانوا ينتخبون رئيس مجلس ينظر في القضايا المدنية والجنائية.."[24] في الوقت الذي كانت فيه المملكة الزيانية لا تتعدى سلطتها العاصمة تلمسان وما جاورها من الأراضي[25]، هذا و كان الأبناء يثورون على آبائهم و يتحاربون على العرش فيما بينهم، مثلما حدث في عرش تنس بعد وفاة أميرها محمد الثابتي و ما رافقه من صراع بين أبنائه الثلاثة حول الحكم مما أدى إلى خضوع تنس للإسبان[26] تحت حكم حميد العبد الذي جعل من المدينة عاصمة لإمارته الممتدة من غرب مدينة الجزائر إلى مصب وادي الشلف شرق مستغانم كما تمكن أمير تنس من ضم المدية والتوسع بإمارته جنوبا[27].

وفي شرشال شكل الموريسكيون في هذه المدينة -التي هُجرت بسبب الصراع الحفصي الزياني- سلطة خاصة بهم لم تخضع لا لملوك تونس ولا لنظرائهم من بني زيان سميت بمقاطعة المهاجرين[28].

و في الدواخل شكلت مدينة مليانة إمارة مستقلة ، فقد جاء عن كربخال أن مدينة مليانة عرفت عهداً من الحرية حيث استطاعت أن تدافع عن نفسها من الملوك الزيانيين، وقد عاش سكانها أحراراً إلى غاية ضمها إخضاعها من

طرف العثمانيين[29]، أما بجاية الحفصية فقد كانت في هذه الفترة تعرف نوعاً من الإستقلال عن الحكم الحفصي منذ عهد الأمير أبو حسان الذي أسس إمارة مستقلة ببجاية، و استمر حكامها فيما بعد يتمتعون باستقلالية دائمة، و استمرت مطلع ق16م في شكل إمارة أو سلطنة تشكل إقطاعاً للسلطة الحفصية المتمثلة في أميرها عبد العزيز الذي استقل بنفسه بحكم المدينة وكان في صراع مع أخيه أبي بكر حاكم قسنطينة،[30] و قد جاء عن كرفخال أن أهلها لا يولون وزنا لسلطة الملوك وأن المدينة تكتسب ثروة هائلة من التجارة مع أوروبا[31].

كما لم تكن مدينة جيجل حسب كاربخال تخضع لملوك تونس و لا لولاتهم في بجاية،[32]أما الوزان فيقول عن هذه المدينة أنها حافظت على حريتها من ملوك تونس و بجاية بفضل حصانة موقعها،[33] وشرقا منها نجد مدينة القل التي بدت شبه مستقلة، سكانها متحررون لم يفتأوا يدافعون عن أنفسهم ضد سلطة تونس وحاكمها في قسنطينة[34].

أما قسنطينة إحدى الحواضر الحفصية الكبرى في المغرب الأوسط فقد اتضح انفصالها عن الحكومة المركزية في تونس واستقل بها الحكام الحفصيون المحليون،أو على حد تعبير مورسيي (Mercier) قامت بها "دولة قسنطينة" المستقلة نهاية القرن 15م،[35] وكان ذلك في عهد السلطان محمد الثاني بن الحسن (932-899ه/1493-1526م) الذي قال عنه ابن أبي دينار أنه يعتبر ختام الدولة الحفصية ولم يبق بعده إسم و لا رسم- بعدما قام أهلها بعدة ثورات على الحكم الحفصي أهمها تلك الثورات التي قادتها قبائل رياح إيذاناً منها بالإنعتاق من السلطة الحفصية،[36] والى الجنوب من قسنطينة كانت الزاب والحضنة والمناطق المتاخمة للصحراء تحت حكم أمراء البدو من الذواودة[37].

تجدر الإشارة أخيرا أن هذه الإمارات و الممالك قد تفاوتت من حيث القوة والإنتشار و لعل أقواها عسكرياً و أثقلها وزناً سياسيا الإمارات التالية: إمارة الثعالبة في مدينة الجزائر، إمارة كوكو جنوب بجاية و إمارة بني عباس، إضافة إلى إمارة بني جلاب في تقرت.

4-الإمارات المستقلة الكبرى في المغرب الأوسط مطلع العصر الحديث:

أ-إمارة الثعالبة:

كانت مدينة الجزائر خلال النصف الأول من القرن 15م كما مر خاضعة لبني عبد الواد الذين كانوا يحكمون المدينة عن طريق أحد أمراء الأسرة الحاكمة مثل السلطان أبو زيان أومحمد المتوكل كما قد ورد سابقاً، ومع مطلع القرن 16م تحررت المدينة من السلطة المركزية الزيانية بتلمسان وخضعت خلال فترة قصيرة إلى مملكة بحاية الحفصية[38] قبل أن تستقل نهائياً وتؤسَس فيها إمارة بزعامة قبيلة الثعالبة.

ينحدر الثعالبة فرع من قبيلة معقل العربية[39] حسبما ورد في تفصيل ابن خلدون لبني معقل الهلاليين إذ جاء عنه:" الثعالبة من ولد ثعلب بن علي بن أبي بكر بن صغير، موطنهم لهذا العهد (أواخر ق14م) بمتيجة من بسيط الجزائر.."[40]، وقد كانوا يسكنون التيطري قبل أن يطردوا منها من قبل بنو توجين فتوجهوا إلى متيجة جنوب مدينة الجزائر، إلا أن قبيلة مليكش طردتهم منها إلى أن زحف بنو مرين على المغرب الأوسط و أزاحوا مليكش فاستبد الثعالبة ببسيط متيجة وملكوه،[41] ويؤيد هذا الطرح كلاً من صالح عباد الذي يذكر أن مدينة الجزائر ودلس كانتا تحت حكم الثعالبة الذين جاءوا من متيجة منذ عهد الموحدين،[42] و كذا شوفالييه كورين (Corinne Chevalier) التي ذكرت أن الثعالبة استولوا على المدينة في القرن 11م تقريبا[43].

كانت مدينة الجزائر قبيل سيطرة الثعالبة تحت حكم قبيلة بني مزغنة وبحكم القرب بين سهل متيجة ومدينة الجزائر فقد دخل الثعالبة مع بني مزغنة في صراع حول النفوذ و حكم المنطقة انتهى بانتصار قبيلة الثعالبة و رضخ سكان مدينة الجزائر إلى الحكام الجدد الذين شكلوا بالمدينة إدارة جماعية وتولى حكم المدينة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي[44](ت875ه/1471م) الذي يعتبر من كبار رجال الدين و العلم في عصره،[45]في حين لدينا رأي آخر يقول بأن الثعالبة استولوا على مدينة الجزائر عن طريق الإستنجاد من قبل سكان المدينة الذين سئموا من قسوة وسوء معاملة أمراء بني مزغنة فاغتالوا ملكهم من هذه القبيلة و استغاثوا بالثعالبة الذين كانوا مستقرين بمتيجة،[46] وها هو وليَم سبنسر يؤيد هذا الطرح الأخير إذ يقول أن مدينة الجزائر استغلت معارك الخراب المتبادلة بين الأسر الحاكمة سواء الزيانية أو الحفصية و احتمت بقبيلة الثعالبة التي اتخذتها حاكماً عليها وحامياً لتجارتها الخارجية مع الموانئ الأوروبية[47].

تتفق الدراسات المتعلقة بمطلع القرن 16م على أن الثعالبة كانوا هم القبيلة الحاكمة لمدينة الجزائر خلال هذه الفترة، وتضيف الروايات التاريخية أن سالم التومي الثعالبي كان الشخصية التي تحكم المدينة مدعوما بالنفوذ الذي يستمده من العصبية القوية التي تمتلكها قبيلته[48] و كذلك من المكانة الدينية لهذه القبيلة خاصة و أن هذا الحاكم هو من نفس سلالة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي الذي لايزال ضريحه في مدبنة الجزائر مزاراً إلى يومنا هذا.

عمل الثعالبة منذ استقرارهم بمدينة الجزائر على تشكيل كيان سياسي محلي(إمارة) لتسيير شؤون المدينة، و أسسوا إدارة محلية تتولى هذه المهمة بزعامة عبد الرحمن الثعالبي، واستمرت إستقلالية المدينة في تسيير وتنظيم شؤونها خلال مرحلة الإحتلال الإسباني للسواحل الجزائرية، إذ تقول شوفالييه كورين(Corinne Chevalier) في كتابها "الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر" أن المدينة قد ظهرت منذ مطلع القرن 16م جمهورية صغيرة تحكمها فئة برجوازية، و كان للمدينة مجلس خاص يجتمع فيه الأعيان بقيادة الثعالبة الذين يحكمونها[49].

نشير في الأخير إلى أن هذه الإمارة ستتصل بأهم الأحداث التي ستشهدها الجزائر مطلع القرن 16م و أهمها الإحتلال الإسباني للسواحل و المدن الجزائرية و كذا دخول العثمانيين إلى الجزائر و سيكون لها دور في الصراع القائم بين القوى السياسية خلال هذه الفترة و خاصة مقاومتها للوجود العثماني في الجزائر.

ب-إمارة بني جلاب:

منذ أواخر القرن 15م بدأت المناطق الصحراوية كغيرها من أقاليم المغرب الأوسط الشرقية تنفصل عن السلطة الحفصية مُحاولةً تشكيل كيانات سياسية محلية في شكل إمارات أو مشيخات بزعامة شيوخ القبائل أو رجال الدين، وقد كانت أسرة بني جلاب بتقرت من أهم الأسر المحلية الصحراوية التي استقلت عن السلطة الحفصية و أسست إمارة استمرت طوال العهد العثماني.

تتفق الدراسات كما الروايات التاريخية أن نسب الأسرة يعود إلى أصل مريني و هو ما جاء عن العياشي الذي زار مدينة تقرت في القرن 17م إذ يقول:"..أمراء هذه البلدة أولاد الشيخ أحمد بن جلاب، و أسلافهم من بني مرين.."[50] و أول من استقر من هذه الأسرة و مؤسسها في المنطقة

حسب ما جاء في كتاب العدواني أو الصحراء الجزائرية لشارل فيرو هو الحاج سليمان المريني الجلابي الذي أقام رفقة نسائه وعبيده في منطقة تقرت للتجارة حوالي سنة 1334-1335م قبل أن يقرر الإستقرار بها نهائياً بعدما أصبح مقرباً من حاكمها محمد بن يحي الذي جعله خليفة له، قبل أن يصبح المريني حاكماً على المنطقة بعد وفاة الأخير.[51]

ويذكر الباحث نفسه في مقال بالمجلة الإفريقية أن موسس هذه السلالة الحاكمة هو الحاج سليمان المسمى" الجلاب"، بائع أغنام جاء بالصدفة فاصبح ملكاً،[52] كما وردت في نفس الدراسة شجرة نسب هذه السلالة مكتوب بالخط العربي جاء فيها:" و أما أول سلطان لتقرت في القرن التاسع (15م) هو الحاج سليمان المريني الجلابي".[53]

وتتوافق هذه الآراء مع كلام الطاهر بن دومة صاحب مخطوط تاريخ وادي ريغ، الذي كان أكثر تفصيلاً حول أصل بني جلاب إذ جاء في مخطوطه أن: " بني جلاب من بقايا بني مرين، لما انقرضت دولتهم ساح دعاتهم في الأقطار طلباً للملك، فسكنت طائفة منهم بتاجموت غربي الأغواط، وكانوا يبعثون بتجارة الغنم إلى وتليلي ووارجلان، ثم ذهبت طائفة الدعاة إلى تقرت فكانوا يبيعون الغنم إلى أجل وفي العام القابل يأتون فلا يجدون الثمن.."، ويضيف المصدر ذاته أن الجلابي (ويسميه هنا أحمد) أصبح مديناً بالمال الكثير لأهل المنطقة فجاء لطلب ماله واشتكى ذلك لمحمد بن يحي سلطان وادي ريغ، وبما أن اهل تقرت لم يجدوا بما يسددون دين الجلابي فقد أجمعوا أمرهم على أن يجعلوه سلطاناً على الواحة وكان ذلك سنة 937ه[54].

لكن هذه الروايات تخبرنا فقط عن استقرار هذا الرجل و أسرته بالمنطقة ثم توليه الحكم في تقرت، وهذا لايعني بالضرورة قيام إمارة بني جلاب في هذه الفترة، حيث ومن خلال دراستنا للأوضاع السياسية في أواخر العهد الحفصي وذكر القبائل الحاكمة و المتمردة في صحراء المغرب الأوسط لم نقف على ذكر هذه الإمارة و لا حتى لهذه الأسرة، وحتى خلال القرن 16م ليست لدينا روايات تاريخية تحدد زمانية تأسيس إمارة بني جلاب،[55] فهذا حسن الوزان والذي زار تقرت ما بين سنتي 1515- 1517م يذكر بأن المدينة خاضعة لأمير تونس ،[56]و لم يؤكد لنا الوزان وجود إمارة مستقلة في تقرت ولا إسم أسرة أو قبيلة تحكم المنطقة ماعدا قوله:"..وهي خاضعة لأمير تقرت الذي أصبح يجبي منها مائة وثلاثين ألف مثقال، وله حرس قوي من الفرسان و

رماة القذائف والبنادق الأتراك..وهو (أمير تقرت) شاب شهم كريم، إسمه عبد الله، إتصلت به فوجدته لين العريكة عطوفاً على الغرباء.."،[57] ونفس الكلام أورده كرفخال عن أمراء المدينة[58] رغم أن الأخير متأخر عن الوزان زمنيا.

على أية حال فإنه من الطبيعي ألا نجد تاريخاً محدداً لقيام هذه الإمارة، وذلك لاعتبارات قبلية و سياسية، حيث أن المشيخات أو الأسر الحاكمة يتطور نفوذها ببطء وتظهر على الساحة السياسية في غير تاريخ محدد، كما قد تزول سلطتها وسيادتها بمجرد وفاة شيخها أو انهزامها في معركة قبلية أو في مواجهة مع السلطة المركزية.

كانت مدينة تقرت هي عاصمة هذه الإمارة -والتي تسمى أيضا بإمارة وادي ريغ- وهو ما يتضح من خلال قول العياشي:"..هي قاعدة وادي ريغ ومسكن أمرائها أولاد جلاب.."[59] وقد كانت تشمل كلا من وادي ريغ ويسارة وتامسين و جنوب وادي سوف،[60] كما كان لهم نفوذ على إمارة ورقلة من الإباضيين،[61] حيث جاء عن العياشي أن بنو جلاب هم أخوال أمير ورقلة-الذي لم يكن إباضيا- و هم الذين مكنوه من البلد، كما أشار العياشي أنه كانت بين أهل المدينتين حروب وصراعات دامية.[62]

وأخيرا نشير إلى أن قيام إمارة بني جلاب ككيان سياسي مستقل قد استمر إلى غاية ضمها رسميا للحكم العثماني بالجزائر على يد البايلرباي صالح رايس سنة 1552م.

ج-إمارة كوكو:

نظرا لقلة المصادر التاريخية التي تصف لنا حال المغرب الأوسط نهاية القرن 15م ومطلع القرن 16م فقد تضاربت الروايات والدراسات حول نشأة إمارة كوكو التي ستلعب دورا هاما طيلة فترة الحكم العثماني بالجزائر وخاصة خلال المرحلة التأسيسية لهذا الحكم.

تحاول الدراسات التاريخية المعاصرة الكشف عن أصل هذا الأمير و كيفية تأسيس هذه الإمارة، إذ تتفق الدراسات على أن هذه القبيلة من أصل الغبريني أو قبيلة بني غبري القاطنة جنوبي بجاية،[63] وهي بالتالي من سلالة أبي العباس الغبريني العالم البجائي المشهور صاحب كتاب عنوان الدراية، والذي كان قاضي بجاية في عصره،[64] و عن أصل هذه الأسرة يقول الأستاذ بوليفة في كتابه جرجرة عبر التاريخ أن أبو العباس الغبريني المذكور كان قد قام بالوساطة لدى حاكم بجاية لحل نزاع بينه وبين حاكم تونس نظرا لمكانته

الدينة والأدبية، غير أنه تم اغتياله من قبل حاكم بجاية بتهمة الخيانة والتواطؤ ففرت زوجته لاجئة إلى البلاط الملكي في تونس وانجبت هناك أحد أولاده .[65]

من أحفاد هذا الولد[66] نشأ أحد أبناء هذه الأسرة-حسب بوليفة دائماً- يدعى أحمد ابن القاضي (ولقبه هذا إنما استمده من مهنة جده الغبريني الذي كان يعمل قاضيا ببجاية قبل اغتياله) و قد عينه السلطان الحفصي حاكما على مدينة عنابة قبل أن يرسله في حدود سنة 1512م إلى بجاية لمساعدة الإخوة بربروس في تحريرها من الإسبان، وفي أثناء توجهه إلى بجاية استقر بجبال البابور أين التفت حوله القبائل نظراً لكونه من عائلة معروفة و ذات شأن و جعلته أميرا عليها[67] بعد استقراره في جبل كوكو (قرية أورير) التابعة لعرش آيت غبري (آل الغبريني)،[68] وها هو شارل فيرو (Feraud.Ch)يقول في كتابه "تاريخ جيجلي" أن احمد ابن القاضي رغم كونه أحد المرابطين الذين لعبوا دورا كبيرا في هذه الفترة، غير أنه لا أحد يقدم تفصيلا عن هذه الشخصية الدينية، ويضيف: لقد كان سي أحمد بن عمر ابن القاضي مرابطا صالحا له زاوية بقرية كوكو في جرجرة،[69] كما يجعل الكاتب العائلة ذات نسب شريف إذ يقول بأن أصل آل القاضي إنما هو من الأدراسة الأشراف حكام فاس و جدهم هو عمار بن إدريس الذي كان يحكم القبائل الصنهاجية منتصف القرن الميلادي التاسع، وقد انسحب هذا الفرع بعد سقوط الأدارسة و استقروا في جبل كوكو في جرجرة وأسسوا زاوية دينية هناك[70]، غير أن علي بن الشيخ الباحث في تاريخ مملكة كوكو يفند هذا الرأي ويعزو سبب ذلك إلى أنه في تلك الفترة كان كل من يريد أن يحظى بمكانة اجتماعية عالية أو أن تكون له وظائف عليا ينتسب إلى آل البيت و النسب الشريف[71].

إذاً فإن أولاد القاضي ينتسبون إلى قبيلة بني غبري البربرية المستقرة بالقرب من مدينة بجاية، وقد اشتهروا بتداولهم مهنة القضاء في المدينة نظراً لمكامنتهم العلمية، وحسبما أورده شارل فيرو(Feraud.Ch) اعتماداً على مخطوط إبراهيم بن علي المريني المعنون بـ :"عنوان الأخبار فيما مر على بجاية" و المنشور في المجلة الإفريقية فقد كان حاكم هذه القبيلة مطلع القرن 16م أبو محمدعبد الله بن أحمد ابن القاضي الغبريني، رجل مثقف ومتبحر في كل العلوم،[72] كان يشتغل قاضياً لدى السلطان عبد العزيز الحفصي حاكم بجاية،[73] و هو الذي توسط بين الإسبان و حاكم بجاية، حيث تفاوض باسم

العباس أمير بجاية -الذي تولى الحكم بعد مقتل أبيه عبدالعزيز- مع أنطونيو دي رافادينا[74].

أما بخصوص تاريخ قيام هذه الإمارة فهو غير محدد بدقة،[75] فهذا حسن الوزان الذي زار المغرب الأوسط في الفترة مابين 1515-1516م لم يتطرق في حديثه عن بجاية أو في وصفه لجبالها إلى وجود إمارة مستقلة تحمل هذا الإسم في هذه الفترة، باستثناء قوله أن جبال بجاية تسكنها قبائل تعيش بحرية خاصة منذ سقوط المدينة في أيدي المسيحيين (الإسبان الذين احتلوا المدينة سنة 1509)[76]، في حين نجد المؤرخ الاسباني مارمول كربخال الذي أرخ للمغرب الأوسط خلال القرن 16م[77] يشير إلى وجود إمارة مستقلة بالمنطقة، حيث قال عن جبال بجاية:"..شرق وجنوب شرق مدينة الجزائر سلسلة جبال يسكنها أقوام من البربر وزواوة لايفترون عن الحرب.. في هذه الجبال يوجد جبل يدعى كوكو نسبة إلى مدينة (قرية)[78]واقعة فيه وهو جبل عال شديد الوعورة..سكان هذا الحي فروع من نسب واحد..ومنذ وقت قريب سمى أحدهم نفسه أمير كوكو وهو من بيت عريق..". [79]

إذاً فمن خلال كلام كربخال يتأكد لدينا وجود إمارة في جبل كوكو في هذه الفترة، غير أنه لم يوضح تحديدا زمن تأسيسها ولا تحت أي ظرف تأسست، في حين يذكر ن.روبن (Robin.N) في مقاله المنشور بالمجلة الإفريقية تحت عنوان"التنظيم العسكري والإداري للأتراك في القبائل الكبرى" أن بلاد القبائل كانت تحت حكم أحمد ابن القاضي المستقر في كوكو و ذلك في الوقت الذي وصل فيه خير الدين بربروس إلى الجزائر حوالي سنة 1512م،[80] و في موضع آخر يقول بأن هذه الأسرة الحاكمة كانت مستقرة في قرية كوكو المستقلة في السنة التي احتل فيها الإسبان بجاية أي سنة 1510م.[81]

تختلف الروايات إذاً في الحديث عن زمانية تأسيس إمارة كوكو، بل ومنها من يتجنب ذلك، و ذلك يعود بالأساس إلى أن قيام هذه الإمارة في شكل تشكل أو كيان سياسي محلي لم يحدث في سنة معينة، إذ أن قيام هذه الإمارة كان بالأساس عبارة عن نفوذ أسرة و التفاف قبيلة حول هذه الأسرة، تطور مع مرور الوقت خاصة في ظل الانحلال الداخلي و الأخطار الخارجية المتمثلة في الغزو الإسباني، مما زاد من شعور العصبية والالتحام لدى قبائل المنطقة وإدراك الحاجة إلى كيان/تجمع/ سياسي وعسكري لحماية الذات بالنسبة

لسكان هذه المنطقة، ثم تحول هذا النفوذ والالتفاف إلى كيان سياسي محلي في شكل مشيخة أو امارة، ومع مرور الوقت و من خلال مشاركة هذه القبيلة في الأحداث التي عرفتها الجزائر في الربع الأول من القرن 16م تطور التشكل السياسي لهذه القبيلة المستقرة في كوكو تحت حكم أحمد ابن القاضي وظهرت على شكل إمارة تعرف بإمارة كوكو أو مملكة كوكو، والتي ستلعب دورا كبيرا في أحداث هذه الفترة و خاصة في علاقاتها بالحكم العثماني في الجزائر خلال النصف الأول من القرن 16م.

د-إمارة بني عباس:

تعتير إمارة بني العباس جنوبي بجاية من أهم القوى السياسية المحلية التي كانت بالجزائر مطلع القرن 16م وقد لعبت دورا كبيرا في الواقع السياسي للبلاد خلال النصف الأول من هذا القرن وهو نفسه فترة تأسيس الحكم العثماني بالحزائر.

مثلما هو الحال مع إمارة كوكو اختلفت الروايات التاريخية و الدراسات المعاصرة في أصل بني عباس و في زمانية قيام هذه الإمارة, فهذا كربخال يقول بخصوص هذه الإمارة:".. جبل عال وعر شديد الإنحدار، جنوب غرب بجاية،[82] يبعد عن كوكو بأربعة فراسخ..في هذا المكان توجد قلعة يسكنها رئيس هؤلاء القوم وهم ينتسبون إلى زواوة الشرسين، وهم بربر اعتادوا العيش الطليق، لم يؤدوا منذ زمن بعيد ضريبة لسلطان أو أمير..و كان رئيسهم هو عبد العزيز من بني عباس..كان بينه وبين صاحب كوكو عداء منذ زمن قديم..".[83]

أما عن نسب هذه الإمارة فهناك آراء عدة, منها من يعتبر أن بني عباس هم من المقرانيين و هم ذات صلة بالأدارسة أشراف فاس، تفرعوا من سلالة سيدي بوزيد بن إدريس الثاني،[84]ويؤكد الرحالة الورتيلاني على ذلك بقوله:"..ثم ذهبنا إلى بني عباس وبتنا عند الفضلاء الأشراف المحبين لنا جميع.. وقد وجدت في طبقات ابن فرحون أنه نص على شرفهم و الله أعلم.."[85] و حسب شارل فيرو فإن عبد الرحمن الإدريسي المذكور نزح من ناحية معسكر إلى بلاد زواوة في أواخر القرن 15م لأخذ العلم عن الشيخ عمر ابن القاضي الزواوي الذي نزح هو الآخر من معسكر و أسس زاوية في قرية كوكو بجرجرة، ثم انتقل السيد عبد الرحمن الإدريسي-بعدما اضطربت العلاقة بينه و بين عمر ابن القاضي المذكور- من بلاد زواوة إلى منطقة

القرابة ببني عباس في أواخر القرن 15م وأنشأ هناك مدرسة (زاوية) له، غير أنه بوفاة الأخير (توفي عبد الرحمن بها سنة 1500م) قرر ولده و خليفته أحمد أن ينقل أسرته إلى منطقة أكثر حصانة تجنباً لمضايقات وغارات قبيلة زواوة بزعامة أسرة ابن القاضي، حيث بعدما انتقل إلى منطقة زروالة ثم إلى منطقة شواريخ إستقر رأيه على القلعة ببني عباس و التي وجد في موقعها أكثر حصانةً وملاءمةً للإستقرار بإمارته ثم أسس زاويته في هذه المنطقة الرهيبة[86] حسب تعبير شارل فيرو(Feraud.Ch)[87] و يؤكد الرحالة الورثيلاني هذا الكلام بقوله أن مؤسس القلعة ليس عبد الرحمن الإدريس و إنما ولده:"..وجدهم من القرن التاسع (15م) و ولده هو الذي بنى قلعة بني عباس و أقام المملكة فيها بأن أسس العساكر وجيش الجيوش و أخذ المغرم في القرن العاشر (16م)..".[88]

أثناء الصراع بين عبد العزيز أمير بجاية و أخيه أبو بكر (الحفصيين) حاكم قسنطينة، إستطاع الأخير أن يقضى على أخيه عبد العزيز فخلفه ابنه العباس،[89] و قد فر هذا الأخير لاجئاً إلى جبل ونوغة و استقر بها وذلك بعد الإحتلال الإسباني لبجاية سنة 1510م،[90] هذا الكلام جعل بعض الدارسين يتبنى رأياً آخر مفاده أن بني عباس هم من أصل حفصي ينحدرون من أمراء بجاية، مثلما هو الحال مع صالح عباد صاحب كتاب الجزائر خلال الحكم التركي، إذ يذهب إلى القول بأن جبل ونوغة هذا ما هو إلا قلعة بني عباس، و يضيف أنها اتخذت اسمها من العباس بن عبد العزيز المذكور، ويقول عباد عن نشأة القلعة أنها بنيت من طرف الحماديين حين اضطروا إلى ترك قلعتهم في المسيلة بعد الهجرة الهلالية و أنه قد تم إعادة بنائها من طرف العباس أمير بجاية الذي جعل منها عاصمة لإمارة بني عباس[91].

غير أن هذا الراأي يبدو مجانباً للصواب، إذ يذهب إلى تفنيذه الأستاذ نبيل بومولة الباحث في تاريخ المقرانيين، كما أن جميلة معاشي لم تتطرق إلى هذا الرأي بتاتاً في دراستها "الأسر المحلية الحاكمة بايلك الشرق الجزائري" و كأنه خاطئ بالبداهة،[92] وفعلا فإن جبل ونوغة ليس هو قلعة بني عباس، فجبل ونوغة يقع جنوب الأخيرة و قد حافظ على تسميته"جبل ونوغة" إلى غاية الإحتلال الفرنسي و كان الأمير عبد القادر قد اتخذه حصناً له أثناء حملته للسيطرة على قسنطينة حسبما ذكره الأستاذ بن عميرة في كتابه الثري حول مدينة بجاية" بجاية من قرطاج إلى الأتراك"[93] .

يبدو أن تشابه الأسماء و عدم التدقيق في الروايات التاريخية كما تداخل الأحداث مطلع القرن 16م جعل بعض الدراسين يقعون في مثل هذا الخطأ، إذ أن الأمير أحمد بن عبد الرحمن كان قد توفي سنة 1510م وخلفه في حكم إمارة بني عباس ولده عبد العزيز[94] الذي يلقب بالعباسي أي امير بني عباس، و في هذه السنة بالذات وقعت بجاية تحت حكم الإسبان و كان حكامها الحفصيون في صراع بيني إذ قتل أبو بكر حاكم قسنطينة أخاه عبد العزيز حاكم بجاية فخلف الأخير ولده العباس، فهو إذن العباس بن عبد العزيز، ويسمى بالأمير العباس، وصادف أن هذا الأخير قد فر من عمه أبي بكر و لجأ الى قلعة ونوغة جنوب بجاية بالقرب من قلعة بني عباس واستقر هناك، ومنه فإن الدراسات قد اخلطت نوعاً ما بين عبد العزيز العباسي أمير قلعة بني عباس، و بين العباس بن عبد العزيز الحاكم الحفصي على بجاية التي احتلها الإسبان عام 1510م.

إذاً ما نخلص إليه أخيرا هو أن إمارة قلعة بني عباس أسسها أحمد بن عبد الرحمن الإدريسي مطلع القرن 16م حين استقر بالقلعة بعد وفاة والده و هو الذي نظم كيانها السياسي والعسكري، ثم تولى عبد العزيز حكم هذه الإمارة[95] التي زادت دعائمها في عهده ثباتاً وقوي نفوذها وحكمها في المنطقة، و في فترة هذا الأمير دخل العثمانيون إلى الجزائر وقد كان لهم ببني عباس علاقات متضاربة و أحداث كثيرة خلال القرن 16م.

مما يمكن التنبيه إليه أخيرا بخصوص نشأة هذه الإمارات هو ضبابية الروايات التاريخية و عدم تحديدها بدقة لسنوات قيام هذه الإمارات التي صادف قيامها مطلع القرن 16م، وربما يعود ذلك إلى سبب يتفق حوله بعض دارسي الفترة ألا وهو قلة المصادر التي تورخ للفترة، فهذا لاأستاذ محمد بن عميرة يقول بأنه منذ منتصف القرن 15م و إلى غاية سنة 1509م يوجد نقص كبير في حوليات هذه المدينة ،[96] و الكلام هنا عن بحاية التي قامت فيها إمارتان مستقلتان في هذه الفترة، أما دومينيك فاليريان(Dominique Valérien) فيقر بأن نهاية الفترة الحفصية غير معروفة جيداً، كما أن المصادر بخصوصها نادرة،[97] مما جعل أحد الباحثين في تاريخ المنطقة على القول بأن الفترة الانتقالية بين العصرين الوسيط و الحديث تتميز بجور الكتابة التاريخية[98].

خاتمة:

نستنتج أخيرا أن المغرب الأوسط عرف خلال مطلع العصر الحديث عدة اضطرابات وتغيرات في أوضاعه السياسية والتي كانت أهمها ضعف السلطة المركزية ومارافقها من التشتت والفوضى داخل أقاليمه مما مهد لظهور حركات انفصالية أدت أخيرا إلى قيام الإمارات المستقلة مع نهاية القرن 15م.

كما نخلص أيضا إلى أن هذه الإمارات قد استغلت جيدا الأوضاع ضعف النفوذ المركزي للحفصيين والزيانيين ليستقلوا بكياناتهم السياسية المحلية التي كان لها وزن ثقيل على الساحة السياسية بالمغرب الأوسط، كما نشير في الأخير أيضا إلى تعدد أصول هذه الإمارات وتباين ظروف نشأتها، كما أنها اختلفت أيضا من حيث النفوذ الجغرافي و الخصوصية الاجتماعية وثقل المكانة السياسية والعسكرية.

قائمة المراجع:

أ-بالعربية:

1. الأرقش دلندة وآخرون، المغرب العربي الحديث من خلال المصادر، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003
2. إيفانوف نيقولاي،الفتح العثماني للأقطار العربية،ترجمة يوسف عطا الله،ط1،دار الفرابي ،بيروت،لبنان 1988
3. أوزتونا يلماز،تاريخ الدولة العثمانية،ترجمة عدنان محمود سليمان،ط1،مؤسسة فيصل للتمويل ،إسطنبول تركيا، ،1988
4. عزيز سامح،الأتراك العثمانيين في أفريقيا الشمالية،تر،محمود علي عامر،دار النهضة العربية،بيروت،لبنان،1989
5. بلعربي خالد، الوضع السياسي في الجزائر أواخر سقوط الدولة الزيانية، مجلة كان، ع23، 2014
6. بلحميسي مولاي، نهاية دولة بني زيان، مجلة الأصالة، ع26
7. بوشرب أحمد، وثائق ودراسات عن الغزو البرتغالي ونتائجه، ط1، دار الأمان، الرباط، 1997
8. بومولة نبيل،صفحات من تاريخ بجاية في العهد العثماني (أمارة المقرانيين في ق10ه/16م)،د ن

9. التنبكتي أحمد بابا،نيل الإبتهاج بتطريز الديباج،تق، عبد الحميد عبد الله الهرامة،ط1،منشورات كلية الدعوة الإسلامية،طرابلس 1989
10. جميل عائشة، الجزائر والباب العالي من خلال الأرشيف العثماني 1520-1830، أطروحة دكتوراه، جامعة جيلالي اليابس، سيدي بلعباس 2017-2018
11. الجيلالي عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام، د.ط، دار الأمة، الجزائر، 2000
12. حليمي عبد القادر، مدينة الجزائر نشأتها وتطورها قبل 1830، ط1، دار الفكر الإسلامي، الجزائر 1972
13. الحفناوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، ط ح، مطبعة بيير فونتانا ،الجزائر، 1906
14. بن خروف عمار، العلاقات بين الجزائر والمغرب 1519-1659م، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1983
15. ابن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتذأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة سهيل زكار، د.ط ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان 2001
16. خوجة حمدان، المرآة، تح، العربي الزبيري، منشورات anep، الجزائر، 2005
17. دكاني نجيب، الإحتلال الإسباني للسواحل الجزائرية وردود الفعل الجزائرية, رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2001-2002
18. بن دومة محمد الطاهر، أخبار وأيام وادي ريغ، تق تح، محمد الحاكم بن عون، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط,جامعة منتوري قسنطينة، 2011
19. ذكار أحمد، حاضرة وارجلان وعلاقاتها التجارية بالسودان الغربي مابين 1000-1303ه/1591-1883، رسالة ماجستير في التاريخ الإفريقي الحديث والمعاصر، جامعة أدرار، 2010

20. ابن أبي دينار محمد ابن أبي القاسم،المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ط.ح مطبعة الدولة التونسية، تونس
21. الراشدي بن سحنون، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تح، محمد البوعبدلي، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2013
22. سعيدوني ناصر الدين، تاريخ الجزائر في العهد العثماني، ط2، دار البصائر، الجزائر،2013
23. سعيدوني ناصر الدين، ورقات جزائرية، دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، ط2، دار البصائر، الجزائر، 2009
24. سبنسر وليم، الجزائر في عهد رياس البحر،تعليق و تقديم عبد القادر زبادية،د.ط،دار القصبة للنشر ،الجزائر 2007
25. شوفالييه كورين،الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510-1541،تر، جمال حمادنة،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2007
26. بن الشيخ علي، نشأة مملكة كوكو و تطورها السياسي والعسكري والإقتصادي مابين ق16م وق18م، مجلة الحوار المتوسطي،جامعة سيدي بلعباس، 2016، ع11-12
27. بن الشيخ علي،مملكة كوكو ونظامها السياسي والعسكري، رسالة دكتوراه في اللغة والثقافة الأمازيغية، جانعة مولود معمري، تيزي وزو، 2018
28. عباد صالح، الجزائر خلال الحكم التركي،ط1،دار هومة، الجزائر،2012
29. بن عتو حمدون، الثعالبة في الجزائر من خلال المصادر المحلية،مجلة الحوار المتوسطي،جامعة سيدي بلعباس، ع 15، 2017
30. بن عميرة محمد، بن عميرة لطيفة بشاري، تاريخ بجاية من عهد القرطاجيين إلى عهد الأتراك العثمانيين، ط1، دار الفاروق، الجزائر 2015
31. العياشي عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية، تح تق ،سعيد الفاضلي وسلمان القرشي، ط1، دار السويدي ، أبوظبي، 2006

32. الغبريني أبو العباس أحمد، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح، عادل نويهض،ط2، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1970
33. غطاس عائشة و آخرون، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها،طبعة خاصة، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في تاريخ الحركة الوطنية وثورة أول نوفمير،2007
34. فاليرين دومينيك، بجاية ميناء مغاربي، تر، علاوة عمارة، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر،د ت
35. بن فريجة عبد المالك، القبائل العربية ومكانتها في الدولة الزيانية، رسالة ماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران1، 2014-2015
36. فيرو شارل، تاريخ جيجلي، تر، عبد الحميد سرحان، دار الخلدونية ن ت، الجزائر 2010
37. كرفخال مارمول، إفريقيا، ترجمة محمد حجي، ط1، دار المعارف، الرباط 1984
38. كريم عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، ط3، جكمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2006
39. لزغم فوزية، البيوتات و الأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني و دورها السياسي والثقافي، رسالة دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2014
40. المازوني أبو زكريا يحي، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح، قموح فريد، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط،جامعة منتوري، قسنطينة 2011،
41. الميلي مبارك بن محمد ،تاريخ الجزائر في الفديم والحديث، تح، محمد الميلي، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989
42. المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر،ط ح، الجزائر،1931

43. المدني أحمد توفيق،حرب الثلاثمئة سنة بين الجزائر وإسبانيا 1492-1792م، د.ط، دار البعث، قسنطينة، د.ت
44. المدني أحمد توفيق، تلمسان بين الزيانيين والعثمانين 1530-1554م، مجلة الأصالة،ع26
45. معاشي جميلة، الأسر المحلية الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري من ق16م إلى ق19م،دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2015
46. الورثيلاني الحسين بن محمد، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ و الأخبار، ط ح، مطبعة بيير فونتانا، الجزائر، 1908
47. الوزان حسن، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي و محمد الأخضر، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت،لبنان،1983

ب-بالفرنسية:

1. Boulifa ,S,A, Le djurdjura a Travers L' histoire, Bringau Imprimeur Editeur, Alger 1925,
2. Feraud Ch ,Kitab El Adouani Ou Le Sahara De Constantine et de Tunis, Arnolet librairie editeur,1868
3. Feraud Ch, Les Beni Djellab Sultans De Tougourt,R,A.1879 N3,p167,168 ,Daumas, Le Sahara Algerien ,Etudes Geographique, Statistique et Historique Imprimerie, Dubos Freres, Alger,1845
4. Feraud,Ch, Conquête de Bougie par Les Espagnols ,R,A,1868,N12,P342
5. Feraud,ch, Histoire des Provinces de Constantine,Bourdj Bouariridj, Typographie et lithographie, L.Albert, Constantine,1869,p198-201, Rinn louis l' inssurection de 1871 en Algerie, Librairie A,Jourdan, Alger 1891
6. Feraud, Ch,Histoire des Villes de Province de Constantin, Bougie, Typographie et Lithographie, L. Albert, Constantine,1869

7. Genovois,H, Legends des Rois de Koukou, Atelier de l' Ecole Second, Elharrache, Alger,1974

8. Mercier Ernest , Histoire de Constantine,Marle et Biron Imrimerie Editeur,Constantine,1903,

9. Robin, N, Notes sur l' Organisation Militaire et Administrative des Turcs dans La Grande Kabylie,R,A1873,N17

الهوامش:

[1] الأرقش دلندة وآخرون، المغرب العربي الحديث من خلال المصادر، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003 ص9

[2] غطاس عائشة و آخرون، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها،طبعة خاصة، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في تاريخ الحركة الوطنية وثورة أول نوفمير،2007، ص11

[3] المدني أحمد توفيق، تلمسان بين الزيانيين والعثمانيين 1530-1554م، مجلة الأصالة،ع26 ص38

[4] المدني أحمد توفيق،حرب الثلاثمئة سنة بين الجزائر وإسبانيا 1492-1792م، د.ط، دار البعث، قسنطينة، د.ت ، ص64

[5]- وولف، ج ب، الجزائر و أوروبا، تر و تح، أبو القاسم سعد الله، ط خ، دار المعرفة، الجزائر،2009، ص 23، 24.

[6]- ماخوفسكي يانسيك، تاريخ القرصنة في العالم، تر، أنور محمد إبراهيم، د.ط، الهيءة المصرية للكتاب، القاهرة،2008 ، ص 87.

[7] إيفانوف نيقولاي،الفتح العثماني للأقطار العربية،ترجمة يوسف عطا الله،ط1،دار الفرابي ،بيروت،لبنان 1988 ،ص97

[8] أوزتونا يلماز،تاريخ الدولة العثمانية،ترجمة عدنان محمود سليمان،ط1،مؤسسة فيصل للتمويل ،إسطنبول تركيا، 1988،ج1 ص240

[9] إلتر عزيز سامح،الأتراك العثمانيين في أفريقيا الشمالية،تر،محمود علي عامر،دار النهضة العربية،بيروت،لبنان،1989، ص17

[10] جميل عائشة، الجزائر والباب العالي من خلال الأرشيف العثماني 1520-1830، أطروحة دكتوراه، جامعة جيلالي اليابس، سيدس بلعباس 2017-2018،ص 4، غطاس وآخرون، المرجع السابق ،ص11، بلعربي خالد، الوضع السياسي في الجزائر أواخر سقوط الدولة الزيانية، مجلة كان، ع23، 2014، ص31

[11] ابن أبي دينار محمد ابن أبي القاسم،المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ط.ح مطبعة الدولة التونسية، تونس، ، ص159، فيرو شارل، تاريخ جيجلي، تر، عبد الحميد سرحان، دار الخلدونية ن ت، الجزائر 2010،ص94

[12] فيرو، تاريخ جيجلي، المرجع السابق، ص94

[13] بلعربي، المرجع السابق، ص101

[14] حول سيطرة قبائل سويد وبني عامر وخروجهم عن قبضة السلطان وغاراتهم المتكررة على جيرانهم، ينظر:المازوني أبو زكريا يحي، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تح، قموح فريد، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط،جامعة منتوري، قسنطينة، 2011، ص154

[15] بلحميسي مولاي، نهاية دولة بني زيان، مجلة الأصالة، ع26 ص 34، بن خروف عمار، االعلاقات بين الجزائر والمغرب 1519-1659م، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 1983، ص18، جميل عائشة، المرجع السابق، ص5

[16] المازوني، المصدر السابق، ص155،154

[17] سعيدوني ناصر الدين، تاريخ الجزائر في العهد العثماني، ط2، دار البصائر، الجزائر،2013، ص12، بلعربي، المرجع السابق، ص101,، وللمزيد حول مكانة القبائل العربية في الدولة الزيانية يظر:بن فريجة عبد المالك، القبائل العربية ومكانتها في الدولة الزيانية، رسالة ماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران1، 2014-2015

[18] ويبدو أن هذه الظاهرة شهدها أيضا المغرب الأقصى في الفترة ذاتها وهو مايتجلى من خلال الكتابات المغربية التي تؤرخ لهذه الفترة، ينظر: بوشرب أحمد، وثائق ودراسات عن الغزو البرتغالي ونتائجه، ط1، دار الأمان، الرباط، 1997، ص66، المودن موسى، الناصري نجوى، الحملات العسكرية البرتغالية على المغرب الأقصى خلال القرنين 16و17م، و ردود فعل المغاربة، نحلة التراث، ع1، 2020، كريم عبد الكريم، المغرب في عهد الدولة السعدية، ط3، جكمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، 2006،ص5-35

[19] بوشرب ، المرجع السابق، ص66

[20] المازوني، المصدر السابق،ص154،155
[21]- الراشدي بن سحنون، الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تح، محمد البوعبدلي، ط1، دار عالم المعرفة، الجزائر، 2013، ص 456.
[22] بن خروف، المرجع السابق، ص20
[23]- الجيلالي عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام، د.ط، دار الأمة، الجزائر، 2000، ج2، ص 276.
[24]- ينظر: الوزان حسن، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي و محمد الأخضر، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت،لبنان،1983، ج2، ص 30 ، و كذلك :كرفخال، كرفخال مارمول، إفريقيا، ترجمة محمد حجي، ط1، دار المعارف، الرباط 1984، ج2، ص 329.
[25]- المدني، حرب الثلاثمائة، المرجع السابق،ص 68
[26]- ينظر: الوزان،المصدر السابق، ج2، ص 35، 36 ،كرفخال، المصدر السابق ، ج2، ص 353.
[27] سعيدوني، المرجع السابق ص13، الوزان، المصدر السابق، ج2,ص41
[28] المصدر نفسه، ج2 ص 34، إيفانوف، المرجع السابق، ص97.
[29] الوزان، المصدر السابق، ج 2 ،ص35، كربخال، المصدر السابق، ج2، ص360
[30] دكاني نجيب، الإحتلال الإسباني للسواحل الجزائرية وردود الفعل الجزائرية, رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2001-2002,،ص11، فاليرين دومينيك، بجاية ميناء مغاربي، تر، علاوة عمارة، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر،د ت، ص112، عباد صالح، الجزائر خلال الحكم التركي،ط1،دار هومة، الجزائر،2012ص10،بن عميرة، المرجع السابق، ص286
[31]- كربخال، المصدر السابق،ج2،ص 376، 377.
[32]- المصدر نفسه، ج2، ص 381.
[33] الوزان، المصدر السابق ح2 ص 52
[34] المصدر نفسه، ج2 ،ص 54
[35] Mercier Ernest , Histoire de Constantine,Marle et Biron Imrimerie Editeur ,Constantine,1903, p178
[36]- الوزان، المصدر السابق، ج3، ص 12، ابن أبي دينار، المصدر السابق، ص151،ص159

37 الأرقش، المرجع السابق، ص37، سعيدوني، المرجع السابق، ص12،13، إيفانوف، المرجع السابق، ص97

38 الوزان، المصدر السابق، ج2 ،ص 36، حليمي عبد القادر، مدينة الجزائر نشأتها وتطورها قبل 1830، ط1، دار الفكر الإسلامي، الجزائر 1972،ص315

39 ابن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتذأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة سهيل زكار، د.ط ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان 2001 ، ج6 ،ص77، الوزان، المصدر السابق، ج2 ص39

40 ابن خلدون، المصدر نفسه، ج6، ص85,84

41 المصدر نفسه،ج6، ص84، الميلي مبارك بن محمد ،تاريخ الجزائر في الفديم والحديث، تح، محمد الميلي، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ج2،ص370

42 عباد، المرجع السابق،ص 10

43 شوفالييه كورين،الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510-1541،تر، جمال حمادنة،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2007، ص9

44 عبد الرحمن بن مخلوف الثعالي: من كبار المفسرين وأعيان الجزائر وعلمائها,ولد في واد يسر شرق مدينة الجزائر سنة 819ه/ درس في بجاية وتونس ومصر وله العديد من المؤلفات في التفسير وعلوم الفقه، للمزيد ينظر:نويهض عادل، معجم أعلام لجزائر،ط2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت،1989،ص91،90

45 بن عتو حمدون، الثعالبة في الجزائر من خلال المصادر المحلية،مجلة الحوار المتوسطي،جامعة سيدي بلعباس، ع 15، 2017،ص436

46 المرجع نفسه، ص436

47 سبنسر وليم، الجزائر في عهد رياس البحر،تعليق و تقديم عبد القادر زبادية،د.ط،دار القصبة للنشر ،الجزائر 2007، ص32

48 المرجع نفسه، ص32، حليمي، المرجع السابق ،ص315، شوفالييه، المرجع السابق، ص9، إيفانوف، المرجع السابق، ص97، غطاس، المرجع السابق ص12،11، جميل عائشة، المرجع السابق، ص5

49 شوفالييه، المرجع السابق، ص9

50 العياشي عبد الله بن محمد، الرحلة العياشية، تح تق ،سعيد الفاضلي وسلمان القرشي، ط1، دار السويدي ، أبوظبي، 2006،ج1، ص122

[51] Feraud Ch ,Kitab El Adouani Ou Le Sahara De Constantine et de Tunis, Arnolet librairie editeur,1868,P69

[52] Feraud Ch, Les Beni Djellab Sultans De Tougourt,R,A.1879 N3,p167,168 ,Daumas, Le Sahara Algerien ,Etudes Geographique, Statistique et Historique Imprimerie, Dubos Freres, Alger,1845,p129

[53] Ibid, p169

[54] بن دومة محمد الطاهر، أخبار وأيام وادي ريغ، تق تح، محمد الحاكم بن عون، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط,جامعة منتوري قسنطينة، 2011، ص104،103

[55] يتفق ناصر الدين سعيدوني مع هذا الطرح، إذ يعتبر أن منطقة ورقلة وتقرت عرفت غموضاً ونسياناً خلال الفترة مابين ق16 و ق19م ، ينظر:سعيدوني ناصر الدين، ورقات جزائرية، دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، ط2، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 474

[56] الوزان، المصدر السابق،ج2 ،ص136

[57] المصدر نفسه،ج2 ،ص136

[58] ينظر:كربخال، المصدر السابق، ج3 ،ص135

[59] العياشي، المصدر السابق، ج1 ،ص122، وينظر كذلك: Feraud, Beni Djellab, op-cit, p56

[60] معاشي جميلة، الأسر المحلية الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري من ق16م إلى ق19م،دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2015
، ص65، عباد، المرجع السابق، ص10

[61] أصبحت ورقلة محط رجال الإباضية بعد سقوط الدولة الرستمية في القرن 10م، ينظر:المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر،ط ح، الجزائر،1931، ص244

[62] العياشي، المصدر السابق ،ج1 ،ص122،117,116، ذكار أحمد، حاضرة وارجلان وعلاقاتها التجارية بالسودان الغربي مابين 1000-1303ه/1591-1883، رسالة ماجستير في التاريخ الإفريقي الحديث والمعاصر، جامعة أدرار، 2010، ص 37

[63] ينظر: لزغم فوزية، البيوتات و الأسر العلمية بالجزائر خلال العهد العثماني و دورها السياسي والثقافي، رسالة دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة وهران, 2014، ص225، بن الشيخ علي، نشأة مملكة كوكو و تطورها السياسي والعسكري والإقتصادي مابين ق16م وق18م، مجلة الحوار المتوسطي،جامعة سيدي بلعباس، 2016، ع11-12،ص339، Boulifa ,S,A, Le djurdjura a Travers L' histoire, Bringau Imprimeur Editeur, Alger 1925,p113,

64 حول هذه الشخصية ينظر:الغبريني أبو العباس أحمد، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح، عادل نويهض،ط2، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1970،(مقدمة المحقق) ص9-14، الحفناوي أبو القاسم، تعريف الخلف برجال السلف، ط ح، مطبعة بيير فونتانا ،الجزائر، 1906، ص21، نويهض، المرجع السابق،ص248

65 Boulifa,op-cit,p113، وينظر كذلك:بن الشيخ علي،مملكة كوكو ونظامها السياسي والعسكري، رسالة دكتوراه في اللغة والثقافة الأمازيغية، جانعة مولود معمري، تيزي وزو، 2018،ص48، لزغم فوزية، المرجع السابق، ص226،225

66 ترجم صاحب نيل الإبتهاج لبعض علماء تونس من أسرة الغبريني وذكر أنهم ينحدرون من نسل أبي العباس الغبريني صاحب عنوان الدراية و هذا ما يؤكد ويعزز رواية الأستاذ بوليفة، ينظر: التنبكتي أحمد باب، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج،تق، عبد الحميد عبد الله الهرامة،ط1،منشورات كلية الدعوة الإسلامية،طرابلس، 1989،ص104

67 Boulifa,op-cit,p96

68 بن الشيخ، ملكة كوكو، م ح م، المرجع السابق، ص339، Ibid,p113, Genovois,H, Legends des Rois de Koukou, Atelier de l' Ecole Second, Elharrache, Alger,1974,p3

69 فيرو، تاريخ جيجلي، المرجع السابق، ص97

70 المرجع نفسه، ص97

71 بن الشيخ، مملكة كوكو، المرجع السابق، ص48

72 Feraud,Ch, Conquête de Bougie par Les Espagnols ,R,A,1868,N12,P342

73 Ibid,p342, Genovoi,op-cit,p3, Robin, N, Notes sur l' Organisation Militaire et Administrative des Turcs dans La Grande Kabylie,R,A1873,N17

74 لزغم، المرجع السابق، ص227

75 يقول الأستاذ بوليفة أن تاريخ أسرة ابن القاضي ووجودها في كوكو يبقى ضائعاً في ظلام التاريخ، ينظر:Boulifa,op-cit,p120

76 ينظر:الوزان، المصدر السابق، ج2، ص51 ، ص101.

77 كان كربخال ضمن حملة شارلكان على تونس سنة 1534م وبقي في شمال إفريقا حيث أسر من طرف السعديين في الفترة ما بين 1552-1559 م وتجول في عدة

مناطق من الجزائر والمغرب الأقصى، ينظر:كربخال، المصدر السابق، (مقدمة المحقق)، ص4،5

[78] تقع قرية كوكو جنوب شرق الأربعاء ناثراثن بولاية تيزي وزو حالياً بحوالي 18كم، ينظر، المدني،حرب الثلاثمئة، المرجع السابق، ص211

[79] كرفخال، المصدر السابق ،ج2 ،ص 373،374

[80] Robin,op-cit,p132

[81] Ibid,133

[82] تقع هذه القلعة على بعد 100كم جنوب بجاية وتبعد بـ 40كم على برج برعريرج حالياً، وهي تابعة حاليا إلى بلدية إيغيل علي إحدى بلديات بجاية، ينظر: بومولة نبيل,صفحات من تاريخ بجاية في العهد العثماني (أمارة المقرانيين في ق10ه/16م),د ن، ص23

[83] كرفخال، المصدر السابق،ج2، ص385

[84] Feraud,ch, Histoire des Provinces de Constantine,Bourdj Bouariridj, Typographie et lithographie, L.Albert, Constantine,1869,p198-201, Rinn louis l' inssurection de 1871 en Algerie, Librairie A,Jourdan, Alger 1891,p9

[85] الورثيلاني الحسين بن محمد، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ و الأخبار، ط ح، مطبعة بيير فونتانا، الجزائر، 1908،ص11

[86] تقع قلعة بني عباس في موقع تضاريسي صعب في جبال البيبان، ويقول حمدان خوجة الذي زار هذه المنطقة:"..وفيها مدينة تدعى القلعة لا يتم الوصول إليها إلا بشق الأنفس وقد قطعت الطريق إليها راجلاً و إنه لطريق وعر ومنحدر جداً.."ينظر،خوجة حمدان، المرآة، تح، العربي الزبيري، منشورات anep، الجزائر، 2005، ص29، للمزيد حول الموقع الجغرافي وتضاريس قلعة بني عباس ينظر: بومولة، المرجع السابق،ص22-26

[87] Feraud, Bourdj Bouariridj,op-cit,p205-208, Rinn, l' Inssurection, op-cit,p9,10

[88] الورثيلاني، المصدر السابق، ص36

[89] للمزيد حول هذا الصراع ينظر: Feraud, Ch,Histoire des Villes de Province de Constantin, Bougie, Typographie et Lithographie, L. Albert, Constantine,1869,p163, Feraud, conquête de Bougie,op-cit,p343

[90] ينظر:بن عميرة، المرجع السابق، ص295-315, Ibid, p339-347, Feraud, Bougie,op-cit,p152-155

[91] عباد، المرجع السابق، ص33،34

[92] ينظر:بومولة، المرجع السابق، ص60، معاشي، المرجع السابق، ص54،52
[93] بن عميرة، المرجع السابق، ص311
[94] معاشي، المرجع السابق، ص57، فيرو، تاريخ جيجلي، المرجع السابق،ص100
[95] للمزيد حول هذه الإمارة وتاريخها السياسي خلال القرن 16م ينظر:معاشي، المرجع السابق،ص52-63، بومولة، المرجع السابق.
[96] بن عميرة، المرجع السابق، ص286
[97] فالريان دومينيك، المرجع السابق،ص112
[98] لزغم، المرجع السابق، ص226

مسار العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية من خلال أنموذج إيالة الجزائر العثمانية

The path of the relationship between temporal power and religious authority through the Algerian eyelet model

غراف هجيرة (*) [1]،
[1] جامعة وهران1 أحمد بن بلة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ، ghouraf.hadjira@edu.univ-oran1.dz

تاريخ الاستلام: 14 /2020/08 **تاريخ القبول:** 2020/09/28

ملخص:

عرفت الفترة العثمانية في الجزائر تحالفا بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية على مراحل تاريخية، تميزت المرحلة الأولى منها بقوة التحالف وقوة التأثير الديني على المجتمع على اعتبار رمزية المجال الديني في تثبيت وتقبل السلطة العثمانية، لكن ما لبث هذا التحالف أن اتجه نحو التوتر متأثرا بالسياسة العثمانية التي تأثرت رمزيتها القائمة على الحماية في المخيال الجماعي.

يهدف هذا المقال إلى استقصاء موقف الاسطوغرافيا التي عبرت عن طبيعة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية من خلال تحليل الأوضاع التي ميزت فترة التحالف وفترة الصراع، على أن موقفها من العلاقة بين السلطتين اختلف باختلاف المشارب الفكرية والدينية لمجموع الكتاب والمؤرخين، وعلى هذا الأساس تعرض هذه الورقة بعض النماذج من الكتابات بمنهج تاريخي تحليلي وصفي، إضافة إلى المنهج المقارن.

الكلمات الدالة: الجزائر، السلطة العثمانية، السلطة الدينية، التحالف، الصراع.

Abstract:

The Ottoman period in Algeria knew an alliance between the temporal power and the religious authority on historical stages, the first phase of which was marked by the strength of the alliance and the

(*) المؤلف المرسل: غراف هجيرة: ghouraf.hadjira@edu.univ-oran1.dz

strength of the religious influence on society considering the symbolism of the religious sphere in establishing and accepting the Ottoman authority, but this alliance soon turned towards tension.

This article aims to investigate the historiography that expressed the nature of the relationship between religious authority and the Ottoman authority. This paper presents some examples of writings with historical, analytical, descriptive and comparative method.

Keywords: Algeria; Ottoman authority; the religious authority; the alliance; the conflict.

____

1. مقدمة:

تزامن انضمام الجزائر للدولة العثمانية مع الصراع الاستراتيجي بين العالم الاسلامي والعالم المسيحي، الذي أخذ طابعا دينيا، تفاعلت ضمنه القوى الفاعلة في حوض البحر الأبيض المتوسط بعد سقوط الأندلس، والذي مهد لعثمنة الجزائر والفضاء المغاربي تدريجيا من خلال دور الإخوة بربروس، الذين نجحوا في مجابهة النظام القبلي عن طريق التحالف مع السلطة الدينية في الجزائر، التي ساهمت في تثبيت السلطة العثمانية في هذه الإيالة الناشئة، واعتبرت سياسة التحالف هذه بمثابة الأرضية التي سيعتمد عليها الأتراك في إستمالة القوى المحلية إلى جانبهم بما يخدم سلطتهم الزمنية، خاصة بعد نجاحهم في توظيف الشرعية الدينية المستمدة انطلاقا من اعتبارهم ورثة الخلافة العباسية بعد دخولهم مصر، وما تبعها من آثار دينية وسياسية على الصعيد الإسلامي بعد التفاعل مع القضية المحورية في هذه الفترة وهي القضية الأندلسية، وقد اختلفت نظرة الكتابات التاريخية ومجموع المنتوج المعرفي حول الفترة العثمانية لطبيعة العلاقة بين السلطة العثمانية والسلطة الدينية في إيالة الجزائر، وذلك طبقا لموقف الاسطوغرافيا المحلية والأجنبية من التواجد العثماني في الجزائر.

سنحاول ضمن هذه الورقة التطرق لمسار وطبيعة العلاقة بين السلطة العثمانية والسلطة الدينية من خلال إشكالية التحالف بين السلطتين، ومعاجلة إشكالية تتمحور حول أثر التحالف والصراع وانعكاساته على المجتمع الجزائري في الفترة العثمانية وأثر ثنائية السلطة على النسق السياسي والاجتماعي، من خلال نظرة الاسطوغرافيا لهذا الموضوع وموقفها منه، فكيف تميزت طبيعة العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية؟ وعلى أي أساس قام التحالف بينهما؟ وهل كانت علاقات التحالف علاقات تلقائية أم أنها كانت علاقات مشروطة؟ وهل نجح العثمانيون في الحفاظ على نسق هذه العلاقات المندرجة ضمن مفهوم التحالف؟ سنحاول الإجابة عن هاته التساؤلات من خلال إتباع المنهج التاريخي التحليلي الوصفي، إضافة إلى عرج بعض النماذج والكتابات التاريخية لمقارنة مختلف التصورات المعرفية حول إشكالية بحثنا، للخروج بنتائج ومقاربات لا تعتمد على النظرة الأحادية.

2. دور السلطة الدينية في تثبيت السلطة العثمانية في الجزائر

عرفت الفترة التي سبقت ارتباط الجزائر بالدولة العثمانية فراغا سلطويا على مستوى الهرم الأعلى في السلطة، وعجزت هذه السلطة عن الدفاع عن الجزائر في ظل الصراع المتوسطي الذي طبع العلاقات بين الضفتين الشمالية والجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، والتي شكل فيها العامل الديني محور هذا الصراع خاصة بعد سقوط الأندلس وتفاعل القوى الفاعلة مع القضية الأندلسية حسب ما يقتضيه الصراع الحضاري والديني بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي.

وفي ظل فراغ السلطة في مفهومه السياسي، عرف الجانب الديني في هذه الفترة مرحلة من التقليد والركود في الإبداع وجمودا فكريا، انعكس على مجموع التصورات حول الجهاد ضد القوى الصليبية، في حين تبنت العديد من القوى الدينية الدفاع عن الجزائر تحت مفهوم الجهاد، كدوائر تأثير في المجتمع، لامتلاكها لرأسمال رمزي ومعنوي استطاع تجاوز رأسمال العنف، في ظل غياب الإمكانيات المادية لمجابهة القوى المسيحية التي استكملت وحدتها السياسية واتجهت نحو التوسع مستغلة فقدان عوامل الاندماج المغاربي بين الدويلات المغاربية الثلاث التي انبثقت عن سقوط

الموحدين، ما خلق بيئة القابلية للاستعمار، وتراجع المواقف الجماعية لصالح المواقف الانقسامية.

على هذا الأساس عانت السواحل الجزائرية من التهديدات الصليبية، إضافة إلى التهديدات المغاربية، في إطار الصراع حول مناطق النفوذ، والتمدد الإقليمي، تحت مسمى الصراع الحضاري والترابي، الذي أخذ صبغة دينية، ذات أبعاد جيوستراتيجية واقتصادية، هذا تفاعل مع ظهور القوة العثمانية في شرق المتوسط، والتي نجحت في توظيف الخطاب الديني في دخولها لمصر، ما نتج عنه تبني تصور تاريخي مستقبلي يقضي بربط عدد من الدول الإسلامية بالدولة العثمانية بما فيها الجزائر، وقد أسقطت الدولة العثمانية النموذج الديني العثماني على المناطق التي دخلتها، بعد نجاح عهود الجهاد الأناضولي، الذي لا ينفصل في معالمه عن الجهاد المغاربي.

انطلاقا من هذا ساهم العامل الديني إلى جانب العوامل الجيوستراتيجية في التقريب بين الجزائر والدولة العثمانية، وذلك انطلاقا من استنجاد سكان الجزائر بالأتراك، الذين عرفوا في التراث المتوسطي والمأثور الشعبي بأصحاب اللحية الحمراء "الإخوة بربروس"، والذين ساهموا انطلاقا من الارتباط الديني وتأثير الظروف الداخلية للجزائر في ربط مصير الجزائر بالدولة العثمانية، من خلال رسالة الاستنجاد بالسلطان العثماني سليم الأول سنة 1519م، موقعة من طرف أعيان وعلماء الجزائر، بعد سلسلة من الأحداث التي تميزت باستمرارية الصراع حول السلطة وتضارب المصالح الآنية، هذا الصراع تفاعلت ضمنه القوى الدينية من خلال إشكالية الصراع والتحالف مع الإخوة بربروس، والتي أثرت على واقع الجزائر الداخلي والذي انعكس على واقعها الخارجي، بسبب قابلية الوضع الجزائري للتفاعل مع مختلف المتغيرات والمؤثرات الداخلية والخارجية، وإستمرارية الرواسب السياسية لذهنية الصراع في المغارب.

شكل هذا الاتصال أهمية سياسية كبيرة من خلال التأسيس لسلطة شرعية في الجزائر، مستمدة من تأثير المعطى الديني على المعطى السياسي، وساهمت في تشكيل سلطة عسكرية نقلت الجزائر من مرحلة المركنتيلية المتواضعة إلى مرحلة التأسيس لوجود عسكري قوي، سيفرض نفسه في منطقة البحر الأبيض المتوسط، وستلعب الجزائر بفضل مؤسستها

العسكرية دورا هاما في ترسيخ مكانتها في المنطقة في ظل المتغيرات السياسية والاقتصادية والإستراتيجية.

إن قرار خير الدين بضرورة إلحاق الجزائر بالدولة العثمانية جاء في ظل استمرارية الصراعات الداخلية حول السلطة وتصاعد وتيرة التهديدات الخارجية كما عبر عنها "بن رقية التلمساني"[1]، مقابل ضعف الجبهة الجزائرية المقاومة وغياب دور المؤسسة العسكرية، وعدم وجود إمكانية للتحالف مع الدويلات المغاربية، في حين شكلت الدولة العثمانية قوة عسكرية من شأنها إدارة الصراع الحضاري الاستراتيجي في المنطقة وتغيير موازين القوى من جهة، ومن جهة ثانية شكلت الجزائر قاعدة إستراتيجية مهمة بالنسبة للدولة العثمانية وتأمينا لحدودها الغربية.

وعلى هذا الأساس سوف تتحقق الوحدة السياسية والجغرافية[2]، وستصبح إيالة الجزائر "نوبة عثمانية"[3]، تساهم في صناعة السياسة الإقليمية والدولية لغرب المتوسط[4]، والتي ستفرض وجودها العسكري في المنطقة عن طريق جيشها البري وأسطولها البحري، حيث أطلق عليها لقب "بلاد الجهاد" وعلى مؤسستها العسكرية "أكبر مدارس الإسلام البحرية"[5].

فبعد التحاق الجزائر بالدولة العثمانية، أصبحت الجزائر أول إقليم عثماني في المغرب الإسلامي، وقوي موقف خير الدين[6]، الذي اتجه نحو توحيد القوة الداخلية للسلطة والمجتمع من خلال الجمع بين أسلوبي الاستمالة والقوة في التعامل مع القوى الداخلية الفاعلة، والتي تأرجحت علاقاتها مع خير الدين وموقفها من الاتصال الجزائري العثماني ما بين التأييد والمعارضة.

حيث استطاع خير الدين استمالة العلماء وبعض شيوخ القبائل عن طريق التودد لهم باعتبارهم حلقة وصل بينه وبين السكان في إطار سعيه للحصول على التأييد الشعبي لإضفاء الشرعية على سلطته من جهة، ومن جهة ثانية تدعيم المؤسسة العسكرية وتقوية الجيش، ذلك أن معظم القبائل المحلية في الجزائر في هذه الفترة شكلت أرستقراطية حربية ضخمة، وعلى هذا الأساس دخلت أهم الأسر العسكرية في الشرق الجزائري والغرب الجزائري عهدا جديدا مع العثمانيين[7]، وشكلت العديد من القوى الدينية

أرستقراطية دينية، مرتكزة على عناصر الشرف الديني والمرابطي، وعلى رمزية المؤسسات الدينية من زوايا ومساجد، التي تعدت وظائفها الدينية.

وعلى هذا الأساس شكل الرابط الديني عاملا مهما في السياسة التي اتبعها خير الدين في استمالة وكسب تأييد السكان عن طريق توظيف مصطلح الجهاد ضد القوى الأجنبية واستغلال رمزية المؤسسات الدينية في المجتمع الجزائري وعلى رأسها الزوايا في التأسيس لخطاب ديني من طرف المرابطين وشيوخ الزوايا؛ الذين اعتبروا بمثابة واسطة بين خير الدين والأهالي خاصة في المناطق المعزولة[8]، ذلك أن الوجود العثماني في الجزائر خلق علاقة جدلية بين السياسة والنخب، والتي بإمكانها أن تشكل عاملا إيجابيا وسلبيا على المشهد السياسي والثقافي[9]، كما سمح الرابط الديني للعديد من شيوخ القبائل ورجال الدين بالتخلي عن زعمائهم المحليين، والانضمام للقوى العثمانية تلقائيا[10].

أدرك الأتراك العثمانيون منذ بداية تواجدهم في الجزائر دور الجانب الديني في دعم وتثبيت سلطتهم، فقد عمل الإخوة بربروس على التقرب من رجال الدين، الذين أضفوا شرعية دينية على تواجدهم في الجزائر انطلاقا من اعتبارهم مجاهدين ضد القوى الصليبية، هذه الشرعية الدينية أسست لحالة سوسيوسياسية تقضي بتقبل الحكم العثماني، هذا من جهة، ومن جهة ثانية شكل دور السلطة الدينية عاملا في إدارة وتثبيت السلطة السياسية الوافدة على هذا الفضاء الجغرافي من خلال دور العلماء ورجال الدين في التفاعل مع القضايا السياسية عن طريق الإفتاء لصالح العثمانيين، والتوسط بينهم وبين المجتمع، على اعتبار رمزية الجانب الديني وتجذره في المجتمع المحلي.

حيث تذكر المصادر التاريخية أن الإخوة بربروس نجحوا في استمالة القوى الدينية لصالحهم، من خلال إضفاء الشرعية على الأعمال العسكرية والسياسية لهم، إضافة إلى تفاعلهم مع القضية الأندلسية، التي مثلت محور الصراع بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي، خاصة بعد ظهور الدولة العثمانية كوريث للعالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة العباسية، ومن بين مظاهر الدعم المقدم من علماء ورجال الدين هي الإفتاء لخير الدين بحرمة مغادرة الجزائر بعد استفحال مظاهر الصراع الخفي وتعفن الجو السياسي في إطار صراع الإمارات المحلية مع السلطة الزمنية الوافدة

التي هددت مصالحهم، والتي اضطرت خير الدين إلى محاولة مغادرة الجزائر.

في حين أن السلطة الدينية حسب ما يذكر صاحب "الغزوات"، كان لها دور في الضغط على خير الدين، من خلال الإفتاء ببطلان جهاده في مكان آخر غير الجزائر، على اعتبارها أكثر منطقة تحتاج للجهاد ضد القوى الصليبية في ظل استمرار توافد الأندلسيين الفارين من الاضطهاد الصليبي[11]، فالإفتاء له في هذه الفترة هو الذي عجل باستنجاد خير الدين بالسلطان العثماني كما أشرنا سابقا، وذلك من خلال توظيف دور السلطة الدينية الداعمة لتواجده والمصرة على بقائه في موافقتها على طلب العون من السلطان العثماني، وهذا ما سيضفي شرعية دينية وسياسية على حكم خير الدين.

من مظاهر دعم السلطة الدينية للسلطة السياسية في هذه الفترة من خلال الإفتاء، هي الفتوى التي تعلقت بحوالي ستة وثلاثين ضابطا إسبانيا تم أسرهم خلال إحدى الحملات الإسبانية على الجزائر، والذين طالب الملك شارلكان بتسليمهم مقابل فدية تقدر بمائة ألف قطعة ذهبية، غير أن العلماء أفتوا بعدم جوازها، وذلك تبعا للخطر الذي من الممكن أن يشكله هؤلاء الضباط على الجزائر مستقبلا في حال رجوعهم إلى إسبانيا في ظل استمرار مظاهر الصراع، وعلى هذا الأساس أمر خير الدين بإعدامهم عملا بتلك الفتوى[12]. كما عملت السلطة الدينية على التوسط بين خير الدين والأهالي الثائرين على سلطته من خلال طلب العفو، وتجسد ذلك في توسطهم لزعماء تلمسان الثائرين، في حين أفتوا بإعدام الثائرين الذين رفضوا الخضوع لسلطة خير الدين[13].

3. طبيعة ومسار العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية

1.3. التحالف بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية:

عرفت الجزائر في الفترة العثمانية انتشارا واسعا للمؤسسات الدينية، والتي اضطلعت بأدوار اجتماعية وسياسية وثقافية مفصلية لإعادة التوازن للبنى الاجتماعية، وشكلت امتدادا لدور السلطة الدينية في دعم الدخول العثماني للجزائر وتثبيت السلطة العثمانية فيها، من خلال قوة الرباط الروحي من جهة، ومن جهة ثانية اعتمدت السلطة العثمانية على الوزن الروحي والمعنوي للعائلات الدينية والمرابطية[14]، وقدرتها على التأثير

على المجتمع من أجل ضمان استمرارية وجودها انطلاقا من توظيف السلطة الدينية لصالحها، والتي انطلاقا من العامل الديني المشترك سخرت إمكانياتها الرمزية والمادية لمساندة العثمانيين في سعيها نحو دعم الجهاد ضد القوى الصليبية من جهة، وكذا رغبتها في تحصيل مكاسب مادية من امتيازات ونفوذ من جهة أخرى.

وعلى هذا الأساس شكلت المؤسسات الدينية تنظيما لسلطة القبيلة وللسلطة الروحية، من خلال مساهمتها في بروز إيديولوجية على المستوى المجتمعي، أرست عن طريقها نمط علاقات تجمع بين ما هو روحي وما هو مادي(15)، واتجهت نحو تفعيل شبكة علاقات سياسية خارج المجال الديني بدعمها للسلطة السياسية في إطار تعدد أطراف الموقف الصراعي.

إن طبيعة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ممثلة في العثمانيين، اختلفت باختلاف المؤثرات العارضة والظروف المحيطة والمؤثرة في إيالة الجزائر وفي طبيعة المجتمع المحلي، حيث سعى العثمانيون نحو الحفاظ على دور السلطة الدينية لضمان استقرار حكمهم وضمان إستمرارية النظام الجبائي، خاصة وأن المناطق الريفية كانت مصدر دخل هام للسلطة العثمانية والتي تميزت بحضور قوي للمؤسسات الدينية ونشاط الزعماء الدينيين في إطار تحكم السلطة الأبوية والإثنية في طبيعة العلاقات وفق ما تقتضيه الضوابط الدينية، بحيث حاولت السلطة العثمانية اختراق المجالات الريفية عن طريق الآلة الجبائية بدعم من السلطة الدينية من جهة.

ومن جهة ثانية عملت على الإبقاء على التوتر بين السلطة والمجتمع عن طريق توظيف القوة في جباية الضرائب، مستندة على القوى الدينية التي أخذ موقفها يتأرجح ما بين دعم السياسة الجبائية والمالية للعثمانيين على حساب الأهالي حفاظا على الامتيازات المحصلة هذا ما خلق عناصر أزمة بنيوية بعد أن بدأ النفوذ الروحي للزعماء الدينيين يتناقض وتصورات البنى الاجتماعية، وما بين مساندة الأهالي في الثورة على العثمانيين بعد أن أثقلت السلطة العثمانية كاهل السكان بالضرائب، ذلك أن تمثلات السلطة الدينية كانت راسخة في المخيال الجماعي للأفراد كرمزية للحماية والتضامن على اعتبار قدسيتها بالنسبة للمجتمع الجزائري في هذه الفترة.

وفي نفس السياق شكلت المناطق الجبلية مصدر تموين هام للصناعة الحربية العثمانية في الجزائر، في إطار التوجه العسكري للسياسة العثمانية في الجزائر وخارجها، والذي فرض عليها مواكبة تطور الصناعة الحربية الأوروبية وتوجيه إمكانياتها نحو أسلوب الإنتاج الحربي، خاصة ما يتعلق بصناعة السفن الحربية في ظل النشاط البحري الذي شكله الأسطول العثماني وأسطول الإيالة الجزائرية، وعلى هذا الأساس عملت السلطة العثمانية على تسييس علاقاتها مع القوى الدينية في منطقة القبائل من خلال نظام "الكراستة"، الذي يقضي بتموين ترسانات صنع السفن بالخشب اللازم، مقابل حصول القوى الدينية المؤثرة في المنطقة على امتيازات مادية هامة.

تجسد نظام الكراستة في الاتفاق الموقع بين السلطة العثمانية والمقرانيين في بجاية وجيجل[16]، مستغلين النفوذ الروحي والديني للمرابط "سيدي محمد أمقران" في المنطقة، لاستغلال غابات المنطقة ذات الجودة العالية في صناعة السفن ومواد البناء[17]، هذا الإتفاق يلتزم فيه المقرانيون بتوفير الخشب اللازم حسب المقاييس المتفق عليها[18]، وحماية العمال التابعين للسلطة القائمين على مصلحة الكراستة[19]، مقابل اقتطاع السلطة لأراضي زراعية لهم في مناطق واقعة بين سطيف ووادي زناتي[20]، وإعفاءات جبائية[21].

على هذا الأساس أصبحت العلاقة بين المرابط والمجتمع علاقة ممأسسة بتدخل السلطة السياسية في توجيهها لصالحها أو الوقوف للحد من تأثيرها عليه، بهذا لم تعد هذه العلاقة حسب تعبير العديد من الكتاب والمفكرين تعبر عن حاجة عقائدية وسيكولوجية لأجل الحماية وإتقاء الشرور[22]، وإنما تعدتها نحو التأسيس لأستقراطية دينية لها وزنها الإجتماعي، وأضحت جاهزة لتعلب دورا سياسيا وعسكريا إلى جانب السلطة السياسية.

إن نظام الكراستة الذي طبقه العثمانيون في الجزائر يعتبر مظهرا من مظاهر محاولة العثمانيين إسقاط نموذج حكمهم في الأناضول والمناطق الأخرى التابعة لهم على إيالة الجزائر، فقد عكس هذا النظام معالم التحالف مع القوى الدينية لتحقيق مصالحها المختلفة، ومع إدراك العثمانيين لدور

العامل الديني في خدمة سياستهم، تظهر دولتهم كدولة ثيوقراطية، تستمد شرعيتها انطلاقا من الدين الإسلامي ومن دعم رجال الدين.

بهذا اتجهت السلطة العثمانية في الجزائر إلى إستمالة القوى الدينية من خلال العديد من الآليات، حيث عملت على إثارة العاطفة الدينية والحماس الديني ضد القوى الصليبية، واستغلاله لكسب المزيد من التأييد والدعم من السلطة الدينية في تقبل الشعب للحكم العثماني، وهذا ما جسدته الأهازيج الشعبية التي ميزت الفترة العثمانية الأولى، كما عملت السلطة العثمانية على التقليل من حدة الصراع بينها وبين المجتمع في الفترات الأخيرة من عمر الإيالة الناتجة عن حدة الإجحاف الضريبي من خلال استغلال العاطفة الدينية التي تجسدت جليا في عملية فتح وهران مثلا والتي انعكست أيضا في الأشعار والأهازيج الشعبية الحماسية التي لا تزال راسخة في الموروث الشعبي الجزائري.

في هذا السياق تجدر الإشارة إلى بعض الأمثلة عن العائلات المرابطية التي ساندت العثمانيين ببايلك الغرب، من بينها عائلة "سيدي بو عبد الله المغوفل"، وعائلة "سيدي أحمد بن يوسف الملياني الراشدي"، كما عملت العديد من العائلات المرابطية على التوسط بين الأطراف المتنازعة عقب ثورات الطرق الصوفية مثل ثورة درقاوة وثورة التيجاني [(23)].

كما استطاعت السلطة العثمانية كسب ولاء أهم الأسر المرابطية والدينية في بايلك الشرق، من بينها أسرة "عبد الكريم الفكون" في قسنطينة، والتي دخلت في حلف مع العثمانيين منذ بداية تواجدهم إلى غاية نهايته، غير أن هذا لم يكن يعني غياب مظاهر النقد الموجه للعثمانيين من طرف هذه الأسرة الدينية، حيث يذكر "أبو القاسم سعد الله" أن "عبد الكريم الفكون" قد انتقد علماء وقته في تقربهم إلى الولاة، وحسب رأي "سعد الله" فإن هؤلاء العلماء كانوا يتنافسون عن طريق الفتنة والوشاية وليس عن طريق الكتابة نثرا أو شعرا، ولو وجد العلماء مجالا للتنافس بالشعر لاتخذوه وسيلة للشهرة بدل المؤامرة[(24)].

إلى جانب سعي السلطة العثمانية لاستغلال العاطفة الدينية لخدمة سياستها، فإنها عملت أيضا على منح الامتيازات المادية المعنوية للأسر الدينية ورجال الدين، وربطتهم بالمناصب الإدارية والشرفية، عن طريق العلاقات المشروطة التي تقضي بالحفاظ على الامتيازات الموروثة لهذه

الأسر مقابل محافظتها على ولائها للعثمانيين ومساندتهم في الحفاظ على سلطتهم ضد أي مظهر من مظاهر التمردات المحلية[25]، دون منحهم أي نفوذ سياسي فعلي، وبقيت السلطة العثمانية منغلقة على العنصر التركي ولم تسعى لربط سلطتها الفعلية بالعنصر المحلي مهما كانت طبيعة الخدمات التي يقدمها.

هذه الامتيازات تمحورت أساسا حول الامتيازات الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والأدبية، واستنادا لها يتجلى الوضع الاجتماعي المميز للعائلات المرابطية، هذا ما ساهم في تحولها حسب تعبير بعض الباحثين من وضعها الأصلي المرابطي إلى الوضع المخزني، تحول ناتج عن تراكم لرأسمال رمزي مرتكز على الجينالوجيا والبركة، وعلى هذا النفوذ الديني يتأسس نفوذ أفقي يتمثل في ميل العائلة المرابطية لممارسة السلطة الزمنية، ويعتبر تزعم عائلة "ولد سيدي العربي" في بايلك الغرب للسلطة الشرفية خلال الفترة العثمانية النموذج الأمثل لتحول عائلة مرابطية إلى عائلة مخزنية[26].

أما الامتيازات الأدبية فإنها تمحورت حول منصب "شيخ الإسلام" الذي منح للأسر الدينية مثل أسرة "الفكون"، هذا المنصب كان حسب القوانين العثمانية من حق المفتي الحنفي دون غيره، وقد تم منحه لهذه الأسرة كلقب تشريفي احتراما للمكانة الدينية والوزن الثقافي والسياسي الذي تمثله الأسرة الدينية بالنسبة للسلطة العثمانية[27].

بهذا تعدى دور شيخ الاسلام في إيالة الجزائر الجانب الديني إلى الاضطلاع بأمور الإدارة والحياة السياسية، وهذا ما تجسد في إقناع سكان قسنطينة من طرف الشيخ "عبد الكريم الفكون" في التقرب من العثمانيين والتوفيق بين السلطة العثمانية وسكان المدينة سنة 1567م، إضافة إلى إقناعهم بفتح أبواب المدينة للعثمانيين سنة 1640م[28].

في هذا السياق تشير "جميلة معاشي" إلى أن هذه الامتيازات المادية والأدبية ساهمت في تحول الأسر الدينية على غرار أسرة "الفكون" إلى أسر إقطاعية كبرى، من خلال إشارتها إلى ضرورة الإطلاع على الأراضي التي قامت الدولة الجزائرية بتأميمها في إطار الثورة الزراعية سنة 1971م، والتي تظهر فيها الممتلكات الضخمة لهذه الأسرة من الأراضي[29]، وبالعودة إلى الأرشيفات العثمانية الخاصة بالمناطق الأخرى

من الدولة العثمانية غير إيالة الجزائر، فإن سجلات المالية تظهر العدد الكبير من التيمارات التي اقتطعتها الدولة العثمانية لعدد كبير من الموالين لحكمها، هذه السمة تقودنا إلى اعتبار السلطة العثمانية في الجزائر تعبر عن نمط عثماني وافد على المجال المغاربي بجميع خصائصه السلطوية وثقافته السياسية.

في سياق آخر فإن توجهات السلطة العثمانية في الجزائر للتحالف مع السلطة الدينية والحفاظ على مبدأ الامتيازات، فإن السلطة العثمانية إلى جانب ذلك لا يمكن استثناؤها من مبدأ التأثر بالقوى الدينية، حيث أنه إلى جانب تأثر المجتمعات المغاربية بالسلطة الدينية وبالطرق الدينية والصوفية، فإن الدولة العثمانية أيضا انطلقت من مفهوم ديني ارتكز على الطريقة "البكداشية" التي عملت على تعبئة الجيوش باسم الجهاد، واستطاعت إستمالة الدراويش والصوفية في التأسيس لسلطتها ومكانتها، ويذكر "أبو القاسم سعد الله" في هذا السياق أن "العثمانيين في تكوينهم الديني والنفسي والحربي كانوا من أتباع الطرق الصوفية، فالطريقة البكداشية كانت منذ ظهورهم تقودهم وتؤثر فيهم وتدفع بهم إلى الجهاد والمغانم وتبارك أعمالهم، فكانوا يدينون لرجالها بالولاء ويتبركون بهم"(30).

وفي إطار الامتيازات المحصلة من طرف المرابطين فإنهم اتجهوا نحو خدمة سياسة السلطة العثمانية في الجزائر، والتغاضي عن أخطائها في حق الأهالي، كما شكلت المؤسسات الدينية ملجأ للبايات في أوقات التوتر التي كانت تميز الأوضاع الداخلية، حيث يذكر "Vayssettes" أن الباي "علي بن صالح" لجأ إلى زاوية "سيدي أحمد بن علي" الواقعة بمجانة سنة 1710م(31).

ونظرا لدور السلطة الدينية في التوسط بين السلطة العثمانية والمجتمع، فإن دورها كان مؤثرا على القبائل وحتى على الأسر النافذة، فكان المرابط على حد تعبير "حمدان خوجة " بمثابة الشخصية الوحيدة التي بإمكانها إحلال السلم بين الأطراف المتنازعة"(32)؛ كمثال على ذلك، نذكر الأحداث التي نتجت عن سوء العلاقات الجزائرية الفرنسية سنة 1637م، بحيث تم تحطيم الحصن الفرنسي بالجزائر، مما أدى إلى توقف المبادلات التجارية التي كانت تمارسها قبائل المنطقة على رأسها قبيلة الحنانشة(33)، والتي تضررت مصالحها ومداخيلها المالية(34)، مما اضطرها إلى رفض

دفع الضريبة السنوية للسلطة المركزية[35]، وشكلت مع قبيلة الدواودة الثائرة لمقتل زعيمها "ابن الصخري" من طرف العثمانيين، حلفا قبليا ضد السلطة العثمانية[36]، لم تهدأ معالم ثورته إلا بعد توسط العلماء بين القبائل الثائرة والسلطة العثمانية، حيث يشير "Berbrugger" لدور المرابطين في التوسط لإخماد ثورة "ابن الصخري" من خلال التأثير على إلغاء الجزائر القرار مع فرنسا، والذي أدى إلى إخماد هذه الثورة سنة 1644م[37]، إلى غير ذلك من الأمثلة على توسط السلطة الدينية في حل النزاعات، وكثيرا ما كانت تخدم العثمانيين.

وعلى اعتبار السمة العسكرية للفئة الأوليغاركية التركية المشكلة للسلطة العثمانية في الجزائر، فإن العثمانيين ركزوا على دعم المظاهر العسكرية، وتأثرت آليات جمع الضرائب بهذا الطابع العسكري، فعكست "المحلات" طابعا عسكريا استعراضيا، ساهم المرابطون في دعمها، والوقوف في موجه مظاهر الامتناع عن السلطة المركزية، حيث يذكر "الورثلاني" أنه ساهم في دعم السلطة العثمانية، حيث يقول: "وقد أعانني فيهم المجاهد في سبيل الله القامع للمتمردين سيدي أحمد باي، إذ نصرني وأعطى أمر المحلة في يدي وأحرقت أولاد الخلف وقرية وسر وسكانها من بني عشاش، وفي تلك السنة (1756م) جعلت عليهم وأمرت الخليفة أن يأخذ منهم مائة وسبعين إلى أن يتوبوا لله ولرسوله ويرجعوا إلى الأحكام الشرعية"[38].

كما أبقى العثمانيون السلطة الفعلية في الأرياف في يد القوى المحلية من قبائل ورجال دين، وبهذا حافظوا على البنية التقليدية للنظم القبلية من حيث التسيير والتنظيم وجمع الضرائب، وهذا ما نتج عنه حسب بعض المؤرخين تقبلا للتواجد العثماني من طرف بعض القبائل[39]، فقد كانت سمة السلطة تقوم على التوفيق بين متطلبين في الظاهر متناقضين، وهما ضمان تسيير البنيات التقليدية بواسطة اللامركزية من جهة، ومن جهة ثانية المحافظة على سلطة مركزية قوية[40].

لذلك فإن الشكل الرئيسي لهيمنة المدينة على الأرياف في المغرب، كان يمر عبر السلطة وأجهزتها، التي مثلت العنصر الأساسي في استنزاف فوائض الأرياف عبر الريع الجبائي، فالمدينة لم تدمج الأرياف في شبكة علاقاتها الهيمنية عبر التكامل التبادلي، وإنما عبر أدوات الهيمنة السياسية

والعسكرية المتمركزة بها[41]، كما يذكر "حمدان خوجة" أن: "الحامية التركية التي تتجه إلى حصن بجاية، سنويا، كانت مضطرة إلى اصطحاب مرابط، وإلا فإنها تأخذ طريق البحر"[42].

2.3. توتر العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية:

على الرغم من العلاقة التي جمعت السلطة الدينية والسلطة العثمانية خاصة في المراحل الأولى للتواجد العثماني في الجزائر، إلا أن مسار هذه العلاقات أصبح يتجه نحو التوتر بداية من القرن الثامن عشر، متأثرا بمجموع المتغيرات الداخلية التي ميزت المجتمع الجزائري، والتي بدأت تضغط على التواجد العثماني وسياسيته من خلال مجموع الثورات التي ميزت هذه الفترة، والتي أخذت طابعا شعبيا مؤطرا من طرف السلطة الدينية، التي بدأت مصالحها تتضرر من الممارسات السلطوية الساعية إلى تقليص نفوذ المرابطين من جهة.

ومن جهة ثانية، فإن التحالف بين السلطة العثمانية والسلطة الدينية في فترة سابقة، والذي بدأ يتفكك تدريجيا أدى إلى تحالف السلطة الدينية مع جموع الأهالي المؤيدين للزوايا، ما أحدث قطيعة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية، من خلال انفصال السلطة الدينية عن الجهاز الإداري والعسكري[43].

يذهب أغلب الباحثين إلى اعتبار أن التوجهات الخارجية للعثمانيين أثرت على التوجهات الداخلية، من خلال اعتبارهم أن السلطة العثمانية لم تكن تهتم بدواخل البلاد، والتي بقيت مجرد هوامش بالنسبة للسلطة المركزية، التي ركزت اهتمامها على المداخيل المتأتية من النشاط البحري، وعلى هذا الأساس فإن تثبيت سلطتها في الجزائر خلال المراحل الأولى وإلى غاية نهاية القرن السابع عشر اعتمدت على السلطة الدينية دون أن تصطدم بالعنصر المحلي، وعلى هذا الأساس لم تسجل ثورات هامة ضد سلطتها كتلك التي شهدها القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

كتعقيب على هذا الرأي يمكن القول أن تحقيق أمن الإيالة في هذه الفترة والذي كان يتطلب تمويلا للمؤسسة العسكرية ونشاطها، وهذا ما كان مرهونا بمداخيل الخزينة، التي لم تكن متأتية فقط من النشاط البحري حسبما تركز أغلب الكتابات التاريخية، وإنما أيضا من خلال مساهمة النظام الضريبي في دعم الخزينة، حيث يذكر "Devoulx" من خلال سجلات

مداخيل البحرية أن مجموع المداخيل المتأتية من النشاط البحري كانت تقسم على الرياس، وموظفو الميناء من صناع وحرفيين وبحارة وكل المشاركين في العمليات البحرية والمشرفين عليها[44]، وعلى هذا الأساس لم تكن هذه المداخيل تكفي لدعم الخزينة أو دعم نشاطات السلطة خاصة العسكرية، في ظل عدم رتابة وثبات النشاط البحري في مداخيله ونشاطه، وتأثره بطبيعة العلاقات الخارجية والظروف المحيطة بالإيالة.

ومن جهة ثانية فإنه وعلى اعتبار تركيز العديد من الكتابات التاريخية على دور المداخيل البحرية في دعم الإيالة، فإن بعض المصادر المعاصرة للقرن السابع عشر ميلادي، الذي تميز بانتعاش النشاط البحري، تذكر بأن مداخيل الخزينة المتأتية من هذا النشاط كانت لا تكفي لصرف رواتب الجند، في حين أن المداخيل المتأتية من داخل الإيالة كانت تكفي لصرف رواتب الجند بمعدل خمس رواتب مقارنة مع السدس المتأتي من مداخيل البحرية[45]، وعلى هذا الأساس فإن هذا النشاط لم يكن يكفي لتغطية نفقات المؤسسة العسكرية على اعتبار أن النفقات الأخرى العامة كانت مصادرها مختلفة.

كما يذكر "Haedo" أن مداخيل الخزينة كانت تتراوح ما بين 400 ألف إلى 450 ألف دكا من داخل البلاد[46]، وهي نفس القيمة التي ذكرها "Dan"، بحيث تراوحت حسب رأيه ما بين 450 ألف إلى 600 ألف دكا[47]، ضمن هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن هذين المصدرين عاصرا فترة انتعاش مداخيل النشاط البحري، وقد أشارا إلى عدد كبير من مصادر الدخل المتأتية من داخل الإيالة، والأرقام التي أورداها لا تعكس ضعف المداخيل المتأتية من داخل الإيالة ولا تعكس عدم اهتمام السلطة بهذه المداخيل، في الوقت الذي ركزت فيه أغلب الكتابات على مداخيل النشاط البحري في هذه الفترة وإهمال السلطة لتلك المتأتية من الداخل.

ونظرا لهذا حرصت السلطة العثمانية على ضمان تحصيل الضرائب من داخل الإيالة، وذلك من أجل ضمان مداخيل مالية ثابتة[48]، وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار فترة القرن الثامن عشر هي فترة الصراع بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية انطلاقا من إشكالية "النظام الضريبي" الذي أرهق كاهل السكان فقط، ذلك أن السلطة العثمانية عملت على الاستفادة من دواخل البلاد منذ بدايات تواجدها وهذا ما تجسد في علاقات

التحالف مع المرابطين والأسر الدينية مقابل الامتيازات المختلفة إضافة إلى سياسة المصاهرة مع أهم الأسر الدينية، في حين أن فشل العثمانيين في ربط سلطتهم بالمجتمع وعدم انصهارهم في النسق الاجتماعي وعدم السعي لاستيعاب التنوع السكاني وصهره ضمن حكمهم أدى إلى فقدان السلطة الدينية ودوائر التأثير في المجتمع لعوامل تأثيرهم لصالح العثمانيين واتجهوا إلى التحالف مع الأهالي ضد التواجد العثماني، هذا ما خلق مظاهر الرفض التي نتجت عنها سلسلة من الثورات الداخلية ضد السلطة العثمانية، لكن تجدر الإشارة أنه في هذه الفترة قلت مداخيل النشاط البحري في ظل تراجع بحرية الإيالة الجزائرية، وعلى هذا الأساس فإن مجموع الآراء السابقة تبقى مكملة لبعضها ولا يمكن التركيز على رأي واحد دون غيره.

ومع مطلع القرن التاسع عشر انفك العقد السياسي والديني الذي جمع السلطتين الدينية والعثمانية، وبرزت من جديد الحركات الصوفية الاحتجاجية لتؤطر التذمر وتوجهه، فلعبت الطريقة التيجانية والطريقة الدرقاوية دور المحرك والمنظم لاحتجاج الأهالي وغضبهم، ولعلنا نلمس في هذا الحضور الطرقي النشيط الجذور الثقافية والبوادر الأولى لتحالف طرقي شعبي(49).

ففي عهد الباي "عصمان بن محمد" باي قسنطينة اندلعت ثورة "الشريف بن الأحرش الدرقاوي" بالشمال القسنطيني، وقتل "الباي عصمان" بوادي زهور عام 1804م، ونفس الأحداث عرفتها الجهات الغربية من الجزائر، حيث واجه خلفاء "محمد الكبير" ببايلك الغرب عداء مستحكما من طرف رجال الدين وثورة عارمة ضد نفوذه تزعمها "محمد الشريف الدرقاوي"، واستمرت مدة طويلة (1805-1817) وتسببت في إضعاف قوة البايلك وإنهاك الأرياف اقتصاديا، ولم تنته هذه الثورة، حتى أعلنت الطريقة التيجانية الثورة على الأتراك بالجنوب والغرب الجزائري ابتداء من عام 1818م، ووصلوا في غاراتهم نواحي غريس وجهات التل الوهراني(50).

ومما يلاحظ أن تزعم رجال الدين للثورة ضد الأتراك لم يؤد إلى تدمير نفوذ البايلك والحد من مظالم الحكام، ولم ينتج عنه تعديل في سياستهم وأسلوبهم، وذلك لتعدد الطرق الدينية، وتباين ميولها وانحصار نفوذها في جهات دون أخرى وارتباط بعضها بأقطار خارجية، فدرقاوة تركزت في

الغرب الجزائري وعرفت بميولها المغربية، والشاذلية ظلت محصورة في الجهات الشرقية والجنوبية الشرقية من البلاد، وعلى اتصال بإيالة تونس، أما التيجانية، فبقيت معزولة في الجنوب ومتوجهة إلى واحات الجنوب وأقطار السودان، بينما اتخذت الطريقة الرحمانية المنتشرة في الجهات الوسطى والشرقية في أغلب الأحيان موقفا حياديا ولم يتول أمرها شيوخ معادون للحكم وسلطة البايلك[51].

على الرغم من هذا فقد لعبت السلطة الدينية والمرابطية الدور الفعال في تحقيق ما عجزت عنه سلطة البايلك من خلال حشد الأتباع، وربط شبكة من "التحالفات" و"التضامنات" بين القوى القبلية، فغالبا ما يتجاوز العنف الرمزي العنف المادي، وبالرجوع للقرن التاسع عشر، نجد معظم الثورات الشعبية ضد الاستعمار الفرنسي قادتها زعامات روحية، من شيوخ زوايا ورجال الصوفية، فزوال سلطة البايلك عوض بسلطة الزاوية، وهي السلطة التي سعى الاستعمار للتخلص منها أو إخضاعها[52].

4. موقف الاسطوغرافيا من العلاقة بين السلطة العثمانية والسلطة الدينية

عرفت الفترة العثمانية انتاجا اسطوغرافيا مهما، وقد أخذت العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية حيزا ضمن هذا المنتوج المعرفي، الذي عبر عن هذه العلاقة طبقا لما تقتضيه التوجهات الفكرية والسياسية للكتاب والمؤرخين، وموقفهم من التواجد العثماني في الجزائر، وعلى غرار الانتاج الحديث والمعاصر حول إشكالية التحالف والصراع بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية فإن المصادر التاريخية المعاصرة للفترة العثمانية في الجزائر أيضا عبرت عن هذه الإشكالية طبقا لموقفها من العثمانيين.

حيث يرى "ابن اشنهو" أن توسط العلماء ورجال الدين في السياق الذي أراد فيه خير الدين مغادرة الجزائر وقبول خير الدين لهذا التوسط مقابل إرسال رسالة الولاء للسلطان العثماني لطلب حمايته يعتبر مرحلة جديدة من الحكم الشرعي، في ظل تناحر الإمارات المحلية واحتجاجها على عدم شرعية حكم خير الدين[53]، وفي نفس السياق يرى "محمد دراج" في كتابه الذي خصه بالدخول العثماني للجزائر ودور الإخوة بربروس أن العلماء ورجال الدين كانوا يمثلون السند المعنوي للإخوة بربروس، ولعبوا دورا هاما في الفصل في القضايا السياسية، وهو ما شكل حسب رأيه مساهمة في إضفاء الشرعية الدينية للوجود العثماني في الجزائر[54]، بهذا

عمل العثمانيون على التحالف مع السلطة الدينية في وقت مبكر بعد أن أصبحت مصالح أصحاب النفوذ السياسي والاقتصادي تتضرر من قدوم العثمانيين، مما دفع السلطة العثمانية إلى التحالف مع رجال الدين والإعتراف بالاستقلال الداخلي والحكم المحلي لبعض الأعيان مقابل دفع الضريبة وإعلان الولاء للسلطان العثماني كما يذهب إليه "أبو القاسم سعد الله"[55]، وهذا يعني حسب رأي "محفوظ قداش" أن العثمانيين حاولوا خلق إطار طبيعي للاتصال بالداخل عن طريق السلطة الروحية وعن طريق زعماء القبائل، وهذا ما يفسر حسب رأيه نجاح العثمانيين في حكم الجزائر في الوقت الذي كان فيه عددهم محدودا[56].

على هذا الأساس فإن العديد من الكتابات التاريخية ترى أن الدخول العثماني للجزائر وتثبيت السلطة العثمانية فيها لم يكن ليحدث دون الإستعانة والتحالف مع السلطة الدينية، حيث يرى "ناصر الدين سعيدوني" أن العثمانيين اعتمدوا على المرابطين وشيوخ الزوايا كواسطة فعلية لتمثيل السلطة المركزية في الوسط الريفي شبه المغلق[57]، هذه السياسة أصبحت السمة الغالبة على طبيعة تعامل السلطة العثمانية مع هذه المناطق طيلة الفترة العثمانية في الجزائر على حد تعبير "Feraud"[58]، ونجحت السلطة العثمانية في استغلال تأثير المرابطين ورجال الدين على المجتمع في تثبيت سلطتها والسعي إلى الحفاظ على دعمها أو على الأقل كسب حياد السلطة الدينية، وعلى هذا الأساس أعطت السلطة العثمانية لسياستها في الجزائر طابعا دينيا لم يتجاهل دور القوى الدينية، التي تخدم مشروعهم السياسي العسكري انطلاقا من توظيف مصطلح الجهاد.

في هذا السياق يذهب "نيقولاي إيفانوف" إلى اعتبار المؤسسات الدينية شكلت العامل الأساسي لتبني الجهاد لحماية السواحل الجزائرية من الخطر المسيحي، وقد نادت هذه المؤسسات بالجهاد بتأطير من شيوخها، الذين كان من السهل التحالف معهم من طرف السلطة العثمانية انطلاقا من الدعوة للجهاد والتعبئة له[59]، وعلى هذا الأساس فإن التحالف بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية حسب "ألفرد بل" حتى القرن السابع عشر عبر عن تحالف يخدم الأهالي ضد التهديدات الصليبية، على اعتبار أن العدو كان مشتركا، وانطلاقا من هذا وجد العثمانيون شرعية لحكمهم واستقرارهم في الجزائر بعد هذه الفترة[60].

هنا تكمن رمزية "الشرف والبركة" لتوظف ميكانيزم لتسيير العلاقات الاجتماعية وفض النزاعات بطرق سلمية، ونبذ العنف حسب تعبير "نور الدين بودربالة"، فكان سعي المجتمع حثيثا لإيجاد سلطة معنوية (عنف رمزي) موازية للسلطة السياسية (سلطة قهرية) من أجل تسيير المصالح، مما جعل العائلة المرابطية تلعب دور الوسيط والحكم الذي يرضى به الناس[61]، أما القيادات المحلية سواء كانت صاحبة النفوذ الديني أو النفوذ المادي فكان التعامل معها وقبولها على أساس تمرير المشروع السياسي العثماني الذي احتكرته الطغمة العسكرية[62].

وكما تطرقنا سابقا، فإن هذه العلاقة كانت علاقة مشروطة، ذلك أن السلطة العثمانية إلى جانب محاولتها إستمالة القوى الدينية لتثبيت سلطتها، فإنها اتجهت نحو توظيف نفوذ السلطة الدينية من أجل تأمين الطرق وضمان إستمرارية نظامها الجبائي، ذلك أن التحالف بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية فتح المجال أمام العثمانيين للتوغل داخل المجالات القبيلة والريفية والجبلية، فلم تكن السلطة العثمانية تستطيع المرور بجبال البيبان وجرجرة على حد تعبير "Feraud" دون حماية المرابطين المؤثرين في المنطقة على غرار "الشيخ مولود" في بني يحيى[63]، ذلك أن هذه المناطق كانت تمون الصناعة الحربية في إطار نظام "الكراستة" كما تطرقنا سابقا.

يبدو أن موقف الاسطوغرافيا من إشكالية التحالف بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية والتي تمحورت حول اعتبار القوى الدينية قوى مؤثرة في المجتمع الجزائري، كان موقفها من الدخول العثماني موقفا واضحا من خلال اعتبار الدولة العثمانية رمزا للحماية في ظل الصراع الديني الذي كانت آثاره واضحة على الجزائر في ظل فراغ السلطة، وعلى هذا الأساس فإن شرعية حكم الإخوة بربروس كان لابد لها من أن تستمد من العامل الديني عن طريق دور رجال الدين، باعتبارهم قوى مؤثرة، وعلى هذا الأساس حسب هذا الرأي فإن شرعية السلطة العثمانية لم تكن تحتاج لشرعية على اعتبار شرعيتها المستمدة انطلاقا من اعتبارها وريثة العالم الاسلامي بعد تسليم آخر خليفة عباسي لمفاتيح الكعبة للسلطان سليم الأول بعد الآثار المترتبة عن تحييد الخطر الصفوي و القضاء على المماليك لتنفرد السلطة العثمانية بالزعامة الروحية والدينية، بهذا فإن السلطة العثمانية حسب الكتابات التي ركزت على إشكالية "الشرعية" اصطدمت

في الجزائر بطبيعة النظام المحلي فكان لابد لها من إضفاء الشرعية على حكمها انطلاقا من الشرعية المحلية المستمدة من التأثير الديني والمرابطي في المجتمع الجزائري.

على هذا الأساس فإن أغلب الكتابات التي تطرقت للمراحل الأولى من الفترة العثمانية، وضمن هذا السياق لا نتحدث عن النماذج التي ذكرناها سابقا وإنما تعددت النماذج إذ لا يسعنا عرض عدد كبير من مجموع الانتاج الكبير الذي تميزت به هذه الفترة، لكن يمكن القول أن تطرق هذه الكتابات لطبيعة السلطة العثمانية في الجزائر في المراحل الأولى لم يخرج عن نطاق الحديث عن شرعية هذه السلطة انطلاقا من شرعية السلطة الدينية، فالسلطة الدينية على اعتبار وزنها الروحي والرمزي وشرعيتها الدينية والاجتماعية أكسبت السلطة العثمانية شرعية سياسية انطلاقا من تحالف السلطتين هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن سمة السلطة العثمانية في الجزائر في المراحل الأولى لم تصطدم بالواقع الداخلي وتميزت بنوع من الاستقرار على مستوى النسق السياسي والاجتماعي، وانطلاقا من هذا لم تشكل ذلك النموذج الصراعي الذي ميز الفترة الأخيرة من عمر الإيالة، والذي انعكس على تبني الكتابات التاريخية لنظرة مغايرة لإشكالية التحالف بين الديني والسياسي تبعا لتأثر موقف السلطة الدينية من السلطة السياسية، وذلك ابتداء من مطلع القرن الثامن عشر كما سبق وأشرنا.

في هذا السياق ترى الكتابات المسيحية أن الأتراك قاموا بالاستيلاء على الجزائر، وفي هذا السياق يعد كتاب "وصف إفريقيا" للإسباني "مارمول كارفخال" من الكتابات المتعصبة للدخول العثماني للجزائر والمتعصبة من التواجد الاسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية وشمال إفريقيا، تعصب ناتج عن الانحياز للطرف الأوروبي وتبرير ممارسته انطلاقا من الجانب الديني، أما دفاع الشمال الإفريقي في نظره يعتبر "إراقة للدماء"، "تخريبا لأوروبا"، و"سلبا للأراضي"، في حين أنه شارك في حملة شاركان على تونس، والتي تعتبر من بين أكثر الحملات الدموية في هذه الفترة، وفي هذا السياق يظهر بشكل جلي أن هذا المصدر ناقم على الدخول العثماني للجزائر بسبب الدين الاسلامي المشترك بين الجزائر والدولة العثمانية[64]، وهو نفس الاتجاه الذي تبنته الكتابات الأوروبية الحديثة والمعاصرة والتي اتخذت من إشكالية الدين عاملا في بناء تصوراتها حول

طبيعة التواجد العثماني وطبيعة علاقته مع الجانب الديني سواء في تعامله مع القوى الدينية المحلية أو من ناحية تفاعله مع القضية الأندلسية.

بحيث تطرق "جون ب وولف" إلى الحديث عن الدخول العثماني للجزائر مشيرا له بمصطلح "الاستيلاء"، على اعتبار أن العثمانيين احتلوا الجزائر ولم يمثلوا حسب رأيه حكومة منسجمة وإنما كانت حكومتهم "منسوجة من الأسطورة والخيال تتخللها حقائق مشتتة"[65]، وهذا ما دفعه إلى التساؤل حول تواصل عمليات الاستنجاد بالإخوة بربروس الذين دأب على تسميتهم "القراصنة المشارقة" على الرغم من استيلائهم على السلطة بطريقة عنيفة[66]، غير أنه لم يشر إلى دور العامل الديني الذي لعب دورا في تواصل عمليات الاستنجاد التي أشار لها، وفي نفس السياق فإن العديد من الكتابات الأورروبية تميزت بالنظرة الأوروبية الأحادية، ذلك أنها دعت صراحة إلى عدم الأخذ عن المصادر الإسلامية وشككت في مصداقيتها، وهذا ما تجسد في دعوة "De Grammont" لهذا[67]، وعلى هذا الأساس فإن فهم العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية انطلاقا من الكتابات الأوروبية يبقى صعبا منهجيا في ظل الصراع الاديولوجي والتدافعات الثقافية التي تشهدها الحقول التاريخية الأوروبية المتأثرة بالصراع الاسلامي المسيحي، وفي ظل الثغرات المعرفية الكبيرة التي ميزت الكتابات الاوروبية في تفسيرها لما اصطلحت عليه بالاسلام المغاربي.

في سياق مغاير لما تميزت به الفترة العثمانية الأولى في الجزائر، والتي عرفت بقوة التحالف السياسي الديني بين السلطتين العثمانية والدينية، فإن بداية القرن الثامن عشر والتي تميزت بالاضطراب الداخلي الناتج عن تداعيات السياسة العثمانية في الجزائر، والتي انعكست سلبا على المجتمع الجزائري، اتخذت بموجبه الاسطوغرافيا موقفا مغايرا لذلك الذي تبنته في حديثها عن المراحل الأولى للفترة العثمانية، بعد أن اتجهت السلطة الدينية إلى فك التحالف بينها وبين السلطة العثمانية.

فأمام تلك المستجدات التي عرفتها الجزائر في فترة الدايات، لم تستطع السلطة الحاكمة المحافظة على وتيرة تعاملها المعهود مع رجال الصوفية، فازداد بذلك التباعد بين السلطتين، مما دفع في نهاية المطاف بزعماء الطرق الصوفية إلى الوقوف بجانب السكان المتذمرين من سياسة العثمانيين، بل قادوهم إلى الثورات والتمردات، حيث جاء في قصيدة من

الشعر الملحون نظمها لكحل بن خلوف، وهو من المنتسبين للصوفية والمعروف بمدائحه الدينية الكثيرة، ما يشير إلى المعاناة الشديدة من السلطة العثمانية:

ربي تحير طه عفـــوه يا جواد انزع على الاسلام همـــومها تبرا
اذهب عليهم الترك جارت المعتـاد بالخيـــــر بالتخيل صدرا[68]

وقد انعكست الثورات التي قادها زعماء الطرق الصوفية على واقع العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية وانعكس سلبا على واقع علماء الدين الذين تعرضوا لمختلف أشكال التضييق من طرف السلطة السياسية، وهو ما صوره "المزاري بن عودة" من خلال قوله: "واجترأ على العلماء والأولياء والشرفاء والرعية فبان منه الجور والظلم والتعدي، وكثر منه الضلال وهتك المحارم والتردي، وطغى وتجبر وتكبر وكثر منه الفساد والسفك بغير موجب لدماء العباد، ولم يراقب في ذلك خالقه ولم ينظر ليوم المعاد..."[69].

في هذا السياق تذكر "جميلة معاشي" أننا وفي إطار التأريخ للعلاقة بين السلطة العثمانية والأسر الدينية لا يمكن أن نحصر هذه العلاقة فيما اصطلحت عليه بـ "تملق الأسر للحكام ومجاراتهم في أخطائهم"، وذلك من خلال نموذج أسرة الفكون[70]، وما تضمنه مخطوط "منشور الهداية" من تذمر من السلطة العثمانية: "أما بعد فلما رأيت الزمان بأهله تعثر وسفائن النجاة من أمواج البدع تتكسر، وسحائب الجهل قد أظلت، وأسواق العلم كسدت فصار الجاهل رئيسا والعالم في منزلة يدعى من أجلها خسيسا، وصاحب أهل الطريقة قد أصبح وأعلام الزندقة على رأسه لائحة"[71].

إن التغيرات التي طرأت على مسار العلاقة بين السلطة العثمانية والسلطة الدينية، ترجعها "فلة موساوي القشاعي" إلى اشتداد نفوذ العثمانيين داخل المناطق الجبيلة التي كان سكانها خاضعين للعائلات الإقطاعية المحلية[72]، وهذا ما يفسر تقهقر العلاقة بين الحكم العثماني والأسر النافذة التي سوف تتولى إشعال فتيل الثورات في الفترة الأخيرة من الحكم العثماني في الجزائر، ذلك أن السلطة العثمانية حسب رأي "كورين شوفالييه" لم يكن لها انشغالات دينية ولم تسع لتطوير الواقع الثقافي، وإنما قامت بتوظيف الدين بما يضمن استقرار وهدوء البلاد، وهو ما اعتبرته ينم عن سياسة تآخي الديانات[73]، في حين أن واقع إيالة الجزائر في الفترة

الأخيرة أثبت أن للسلطة الدينية القدرة على التأثير على مسار السلطة السياسية على المستويين الإيجابي والسلبي، وقادرة على التفاعل مع النسق الاجتماعي والتأثير عليه سواء عن طريق التحالف مع العثمانيين أو الصراع معهم.

وعلى اعتبار ما دأب الباحثون على التأكيد عليه من خلال دور المداخيل البحرية في عدم اهتمام العثمانيين بدواخل البلاد بالنسبة للنظام الضريبي وعلى هذا الاعتبار فإن الفترة الأولى من الحكم العثماني تميزت بالهدوء مقارنة مع الفترة الأخيرة، في حين أننا أشرنا سابقا لإشكالية المداخيل المتأتية من الداخل وتلك المتأتية من الخارج، لكن تجدر الإشارة إلى موقف الباحثين من تأثير هذه الإشكالية على طبيعة العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية، حيث يشير كل من "ناصر الدين سعيدوني" و"المهدي بوعبدلي" إلى أن تغير سياسة السلطة العثمانية ولجوئها للقوة في محاولاتها لاخضاع السكان أواخر القرن السابع عشر وتجاهل رأي رجال الدين ساهم في حدوث الاضطرابات واندلاع الثورات وتجدد الانتفاضات في الإيالة، وانطلاقا من هذا فإن تلك الثورات لم تكن ذات طابع وطني أو هدف تحرري، وإنما كانت عبارة عن رد فعل على سياسة الحكام على المستوى المركزي أو على نطاق البايلكات، عكس الثورات التي حدثت أثناء الفترة الاستعمارية والتي كان لها طابع وطني وهدف قومي، رغم أحداثها المحلية ومظاهرها الجهوية[74].

5.خاتمة:

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن دور السلطة الدينية والمرابطية في الجزائر خلال الفترة العثمانية لم يكن يعبر فقط عن الحاجة العقائدية، وإنما تعداه إلى دور سياسي واجتماعي، من خلال الأدوار السياسية التي اضطلعت بها السلطة الدينية، لامتلاكها لرأسمال رمزي تعدى تأثير رأسمال العنف، وعلى هذا الأساس إستطاع العثمانيون التحالف مع السلطة الدينية بما يخدم المصالح المشتركة للطرفين، وقد شكلت الرمزية المكانية والزمانية دورا هاما في حدوث هذا التحالف في المرحلة الأولى من التواجد العثماني في الجزائر، وذلك من خلال تفاعل العثمانيين مع القضية الأندلسية بما تقتضيه قواعد الجهاد الذي تبنته القوى الدينية المحلية كعامل مشترك مع العثمانيين الذي مثلوا رمزا للحماية والجهاد ضد المسيحيين، ومن جهة

أخرى شكل الموقع الجيوسياسي عاملا هاما في تفاعل الجزائر مع القضية الأندلسية ومع الصراع الحضاري الديني في المتوسط، وانطلاقا من هذا نجحت السلطة الدينية في تقريب السلطة العثمانية من السكان.

فقد نجح العثمانيون في توظيف السلطة الدينية من خلال التحالف مع القوى الدينية في الجزائر، كدوائر تأثير في المجتمع، بحيث أدركت السلطة العثمانية منذ بدايات تواجدها في الفضاء المغاربي أن ضمان ولاء السلطة الدينية هو ضمان لولاء السكان، على اعتبار أثر العامل الديني على المجتمع الجزائري، ورمزية المؤسسات الدينية في الفكر المغاربي، وعلى هذا الأساس تحالف العثمانيون مع رجال الدين، وأئمة الطرق الصوفية، من خلال توظيف مصطلح الجهاد المتجذر في الفكر المغاربي والذي لا ينفصل تأثيره عن الجهاد الأناضولي في الفكر الشرقي.

في حين أن مسار العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية ما لبث أن اتجه مع نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر نحو الانتقال من التحالف إلى الصراع، والذي تجسد في مجموع الثورات الداخلية المؤطرة من طرف السلطة الدينية في ظل توجه السياسة العثمانية نحو الإضرار بمصالح الشعب ومصالح السلطة الدينية في علاقتها مع البنى الاجتماعية، لتعبر تلك الثورات على الرغم من تأطيرها من طرف الدوائر الدينية عن الحاجة الاجتماعية والاقتصادية والرغبة في التغيير الذي لم يخرج عن نطاق الجهوية.

وقد عبرت الاسطوغرافيا عن موقفها من سياسية التحالف والصراع بين السلطة الدينية والسلطة العثمانية بما يخدم توجهاتها الايديولوجية والمعرفية، فمنها ما عبر عن حاجة السلطة العثمانية لإضفاء الشرعية على حكمها، ومنها ما عبر عن المصالح المشتركة بين السلطتين، وانطلاقا مما سبق يمكن القول أن الوضع التاريخي للجزائر في الفترة العثمانية لم ينفصل في تأثيره عن الفترات السابقة كإستمرارية للرواسب السياسية والدينية والتقاليد السوسيوسياسية التي تحكمها الرمزية الدينية وعناصر الشرف والبركة، ولم تخرج الجزائر عن نطاق ثنائية السلطة من خلال ما ميز الفترة العثمانية من تحالف بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وكذا الصراع بينهما.

6. قائمة المراجع:

1. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).
2. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1998).
3. أحمد عبيد، التأريخ الجزائري تقييم ونقد حالة الجزائر العثمانية، مجلة إنسانيات، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، ع47-48، جانفي-جوان، 2010.
4. أرزقي شويتام: المجتمع وفعالياته في العهد العثماني 1519-1830، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2005-2006.
5. الآغا بن عودة المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، ج1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د س).
6. ألفرد بل: الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم، (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1981).
7. جمال قنان: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، (الجزائر: وزارة المجاهدين، 1987).
8. جميلة معاشي: الأسر المحلية الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري من القرن 16م إلى 19م، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2015).
9. جون ب وولف: الجزائر وأوروبا 1500-1830، (الجزائر: عالم المعرفة، 2009).
10. حسين بن رجب شاوش ابن المفتي: تقييدات ابن المفتي في تاريخ بشوات الجزائر، (الجزائر: دار بيت الحكمة، 2009).
11. الحسين بن محمد الورثلاني: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، (الجزائر: مطبعة بيير فونتانا الشرقية، 1908).
12. حليم سرحان: تطور صناعة السفن الحربية على عهد العثمانيين (1514-1830)، من خلال المصادر التاريخية والأثرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2007-2008.
13. حمدان بن عثمان خوجة: المرآة، (الجزائر: منشورات ANEP، 2005).
14. حنيفي هلايلي: أبحاث ودراسات في التاريخ الأندلسي الموريسكي، (الجزائر: دار الهدى، 2010).
15. حنيفي هلايلي، ثنائية توظيف المصادر المحلية والأوروبية في كتابة تاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني من خلال تجربتي دوفولكس ودي غرامون، مجلة الحوار المتوسطي، الجزائر، المجلد1، ع1، 2009.

16. دلندة الأرقش وآخرون: المغرب العربي الحديث من خلال المصادر، (د ب: مركز النشر الجامعي ميدياكوم، 2003).
17. صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830، (الجزائر: دار هومه، 2012).
18. الطيب العماري، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي دراسة أنثروبولوجية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، ع15، جوان 2014.
19. عبد الحميد بن أبي زيان بن اشنهو: دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر، (الجزائر: دار الطباعة الشعبية للجيش، 1972).
20. عبد السلام فيلالي: الجزائر الدولة والمجتمع، (الجزائر: دار الوسام العربي، 2014).
21. عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1987).
22. فلة موساوي القشاعي: النظام الضريبي بالريف القسنطيني أواخر العهد العثماني 1771-1837، (الجزائر: القافلة للنشر والتوزيع، 2015).
23. كورين شوفابيه: الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510-1541، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007).
24. لخضر بوطبة، غابات منطقتي بجاية وجيجل ودورها في تدعيم قوة الاسطول الجزائري في العهد العثماني، المجلة التاريخية الجزائرية، جامعة المسيلة، ع5، ديسمبر.
25. مارمول كارفخال: إفريقيا، ج1، (الرباط: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ،1984).
26. مجهول: كتاب غزوات عروج وخير الدين، (الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1934).
27. محفوظ قداش، الجزائر في العهد التركي، مجلة الأصالة، الجزائر، ع52، 1977.
28. محمد السعيد عقيب، دور الإخوة بربروسا في تثبيت الوجود العثماني بالجزائر، مجلة البحوث والدراسات، الجزائر، ع13، 2012.
29. محمد بن محمد عبد الرحمن الجيلالي بن رقية التلمساني: الزهرة النائرة فيما جرى في الجزائر حين أغارت عليها جنود الكفرة، (الجزائر: أوراق ثقافية، 2017).
30. محمد دراج: الدخول العثماني إلى الجزائر ودور الإخوة بربروس (1512-1543)، (الجزائر: الأصالة للنشر، 2015).
31. محمد شاطو، السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية 1792-1830، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، الجزائر، ع3، ديسمبر، 2008.

32. ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي: الجزائر في العهد العثماني، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984).
33. ناصر الدين سعيدوني: ورقات جزائرية دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، (الجزائر: دار البصائر، 2012).
34. نبيل بومولة، صفحات من تاريخ بجاية في العهد العثماني (إمارة المقرانيين في القرن 16م)، (الجزائر: دار هومه، 2013).
35. نور الدين بودربالة: العائلات النافذة في بايلك الغرب 1792-1830، مقاربة اجتماعية وسياسية، رسالة دكتوراه، جامعة معسكر، 2018-2019.
36. نيقولاي إيفانوف: الفتح العثماني للأقطار العربية 1516م-1574م، (بيروت: دار الفارابي، 1988).
37. Berbrugger.A, Notes relatives à la révolte de Ben Sakheri, Revue africaine, N°59, 1866.
38. Devoulx.A, Le registre des prises maritimes traduction d'un document authentique et inédit concernant le partage des captures amenées par les corsaires algériennes, (Alger : Typographie A. Jourdan, 1872).
39. Feraud.CH, Histoire des villes de la province de constantine, Bougie, (Constantine : Lithographie, L.R Nolet, 1869).
40. Féraud.L.C, Exploitation des forêts de la karasta dans la kabilie orientale sous la domination turque, revue africaine, N°71, 1868.
41. Haedo.F.D : Topographie et histoire général d'Alger, traduit par Monnereau et Berbrugger en 1870, (Imp à Valladolid :1612).
42. Ladjal Tarek, Bensaid Benaouda, A cultural analysis of Ottoman Algeria (1516-1830), The North-South Mediterranean progress gap, produced and distributed by IAIS, Malaysia, October, 2014.
43. Père Dan : Histoire de barbarie et de ses corsaires des royaumes et des villes d'Alger de Tunis de Salé et de Tripoly, (Paris : Imp Ordinaire du roi, 1646).
44. Vayssettes. E, Histoire de Constantine sous la domination turque de 1517-1837, (Constantine : Média-Plus, 2010).
45. Venture De Paradis, Alger au XVIIIe siècle, édité par E.Fagman, (Alger : typographie adolphe jourdan, 1898).

7. هوامش:

(1)- محمد بن محمد عبد الرحمن الجيلالي بن رقية التلمساني: الزهرة النائرة فيما جرى في الجزائر حين أغارت عليها جنود الكفرة، ضبط وتعليق: خير الدين سعيدي الجزائري، أوراق ثقافية، الجزائر، ط1، 2017، ص107.
(2)- محمد دراج: الدخول العثماني إلى الجزائر ودور الإخوة بربروس (1512-1543)، الأصالة للنشر، الجزائر، ط3، 2015، ص265.
(3)- حسين بن رجب شاوش ابن المفتي: تقييدات ابن المفتي في تاريخ بشوات الجزائر، جمعها فارس كعوان، دار بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009، ص80.
(4)- محمد دراج، المرجع السابق، ص266.
(5)- حنيفي هلايلي: أبحاث ودراسات في التاريخ الأندلسي الموريسكي، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2010، ص21-22.
(6)- محمد السعيد عقيب، دور الإخوة بربروسا في تثبيت الوجود العثماني بالجزائر، مجلة البحوث والدراسات، الجزائر، ع13، 2012، ص198-199.
(7)- جميلة معاشي: الأسر المحلية الحاكمة في بايلك الشرق الجزائري من القرن 16م إلى 19م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2015، ص35-38.
(8)- نبيل بومولة، صفحات من تاريخ بجاية في العهد العثماني (إمارة المقرانيين في القرن 16م)، دار هومه، الجزائر، د ط، 2013، ص73.
(9)- Ladjal Tarek, Bensaid Benaouda, A cultural analysis of Ottoman Algeria (1516-1830), The North-South Mediterranean progress gap, produced and distributed by IAIS, Malaysia, October, 2014, p567.
(10)- جميلة معاشي، المرجع السابق، ص123-124..
(11)- مجهول: كتاب غزوات عروج وخير الدين، إعتنى بتصحيحه وتعليق حواشيه: نور الدين عبد القادر، المطبعة الثعالبية، الجزائر، د ط، 1934، ص41.
(12)- محمد دراج، المرجع السابق، ص404.
(13)- مجهول، كتاب غزوات عروج وخير الدين، المصدر السابق، ص47-56.
(14)- الطيب العماري، الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي دراسة أنثروبولوجية، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، ع15، جوان 2014، ص124.
(15)- عبد السلام فيلالي: الجزائر الدولة والمجتمع، دار الوسام العربي، عنابة، الجزائر، ط1، 2014، ص103.

(16)- Féraud.L.C, Exploitation des forêts de la karasta dans la kabilie orientale sous la domination turque, revue africaine, N°71, 1868, p381-382.

(17)- لخضر بوطبة، غابات منطقتي بجاية وجيجل ودورها في تدعيم قوة الاسطول الجزائري في العهد العثماني، المجلة التاريخية الجزائرية، جامعة المسيلة، ع5، ديسمبر، 2017، ص42-43.

(18)- حليم سرحان: تطور صناعة السفن الحربية على عهد العثمانيين (1514-1830)، من خلال المصادر التاريخية والأثرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2007-2008، ص57.

(19)- لخضر بوطبة، المرجع السابق، ص43.

(20)- حليم سرحان، المرجع السابق، ص57.

(21)- أحمد عبيد، التأريخ الجزائري تقييم ونقد حالة الجزائر العثمانية، مجلة إنسانيات، المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، ع47-48، جانفي-جوان، 2010، ص64.

(22)- عبد السلام فيلالي، المرجع السابق، ص103-104.

(23)- نور الدين بودربالة: العائلات النافذة في بايلك الغرب 1792-1830، مقاربة اجتماعية وسياسية، رسالة دكتوراه، جامعة معسكر، 2018-2019، ص169.

(24)- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص254.

(25)- جميلة معاشي، المرجع السابق، ص237.

(26)- نور الدين بودربالة، المرجع السابق، ص170.

(27)- جميلة معاشي، المرجع السابق، ص238.

(28)- نفسه، ص240.

(29)- نفسه، ص244.

(30)- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص459.

(31)-Vayssettes. E, Histoire de Constantine sous la domination turque de 1517-1837, Média-Plus, Constantine, 2010, p98.

(32)- حمدان بن عثمان خوجة: المرآة، تقديم وتعريب وتحقيق: محمد العربي الزبيري، منشورات ANEP، الجزائر، د ط، 2005، ص18.

(33)- لتفاصيل أكثر حول أهم القبائل والأعراش التي كانت تمارس نشاطها التجاري مع الفرنسيين وكانت تتسوع من الباستيون، ينظر الوثيقة الخاصة بـ "الأعراش التي تتسوق من الباستيون"، المحفوظة في أرشيف الخارجية الفرنسية A.E.P/M.D،

والتي تطرق لعرضها "جمال قنان"، ينظر: جمال قنان: نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين، الجزائر، 1987، ص88-91.
(34)- صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830، دار هومه، الجزائر، د ط، 2012، ص121.
(35)- Vayssettes.E, opcit, p72.
(36)- ابن المفتي، المصدر السابق، ص50-51.
(37)- Berbrugger.A, Notes relatives à la révolte de Ben Sakheri, RA, N°59, 1866, p345.
(38)- الحسين بن محمد الورثلاني: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، تحقيق وتقديم: محمد بن أبي شنب، مطبعة بيير فونتانا الشرقية، الجزائر، د ط، 1908، ص75.
(39)- أرزقي شويتام: المجتمع وفعالياته في العهد العثماني 1519-1830، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص178.
(40)- عبد السلام فيلالي، المرجع السابق، ص82.
(41)- دلندة الأرقش وآخرون: المغرب العربي الحديث من خلال المصادر، مركز النشر الجامعي ميدياكوم، د ط،، د ب، 2003، ص218.
(42)- حمدان خوجة، المرجع السابق، ص74.
(43)- ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي: الجزائر في العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984، ص38.
(44)- Devoulx.A, Le registre des prises maritimes traduction d’un document authentique et inédit concernant le partage des captures amenées par les corsaires algériennes, Typographie A. Jourdan, Alger, 1872, p70-71.
(45)- De La croix, Description abrégée de la ville d’Alger, p17. نقلا عن: أرزقي شويتام، المجتمع الجزائري وفعالياته، المرجع السابق، ص158.
(46)- Haedo.F.D : Topographie et histoire général d’Alger, traduit par Monnereau et Berbrugger en 1870, Imp à Valladolid en 1612, p220.
(47)Père Dan :Histoire de barbarie et de ses corsaires des royaumes et des villes d’Alger de Tunis de Salé et de Tripoly, Imp Ordinaire du roi, Paris, 2eme éd, 1646, p83.
(48)- Venture De Paradis, Alger au XVIIIe siècle, édité par E.Fagman, typographie adolphe jourdan, Alger, 1898, p145.

(49)- دلندة الأرقش وآخرون، المرجع السابق، ص47.
(50)- ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي، المرجع السابق، ص39.
(51)- نفسه، ص39.
(52)- نور الدين بودربالة، المرجع السابق، ص174-175.
(53)-عبد الحميد بن أبي زيان بن اشنهو: دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر، دار الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، د ط، 1972، ص144-145.
(54)- محمد دراج، المرجع السابق، ص406.
(55)- سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع السابق، ص210.
(56)- محفوظ قداش، الجزائر في العهد التركي، مجلة الأصالة، الجزائر، ع52، 1977، ص10-11.
(57)- ناصر الدين سعيدوني: ورقات جزائرية دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار البصائر، الجزائر، د ط، 2012، ص244.
(58)- Feraud.CH, Histoire des villes de la province de constantine, Bougie, Lithographie, L.R Nolet, Constantine, 1869, p201.
(59)- نيقولاي إيفانوف: الفتح العثماني للأقطار العربية 1516م-1574م، تر: يوسف عطا الله، مراجعة: مسعود ضاهر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص99.
(60)- ألفرد بل: الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، د ط، 1981، ص425-428.
(61)- بودربالة نور الدين، المرجع السابق، ص165.
(62)- دلندة الأرقش، المرجع السابق، ص47.
(63)- Feraud, Exploitation… opcit, p36.
(64)- مارمول كارفخال: إفريقيا، ج1، تر: محمد حجي وآخرون، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، د ط،1984، ص8-9.
(65)- جون ب ولف: الجزائر وأوروبا 1500-1830، ترجمة وتعليق: أبو القاسم سعد الله، عالم المعرفة، الجزائر، د ط، 2009، ص21.
(66)- نفسه، ص31.
(67)- حنيفي هلايلي، ثنائية توظيف المصادر المحلية والأوروبية في كتابة تاريخ الجزائر أثناء العهد العثماني من خلال تجربتي دوفولكس ودي غرامون، مجلة الحوار المتوسطي، الجزائر، المجلد1، ع1، 2009، ص08.
(68)- محمد شاطو، السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية 1792-1830، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، الجزائر، ع3، ديسمبر، 2008، ص165.

(69)- الآغا بن عودة المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، ج1، تح: يحيى بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د س، د ط، ص350.
(70)- جميلة معاشي، المرجع السابق، ص245.
(71)- عبد الكريم الفكون: منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تقديم وتحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، د ط، 1987، ص31-32.
(72)- فلة موساوي القشاعي: النظام الضريبي بالريف القسنطيني أواخر العهد العثماني 1771-1837، القافلة للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2015، ص189.
(73)- كورين شوفالييه: الثلاثون سنة الأولى لقيام دولة مدينة الجزائر 1510-1541، تر: جمال حمادنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 2007، ص72.
(74)- ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي، المرجع السابق، ص36.

دور أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في ترسيخ القيم الدينية بزرع بذور التغيير و مقاومة الاحتلال بالمغرب العربي

The role of the ideas of Jamal al-Din al-Afghani and Mohammed Abdo in establishing religious values by sowing the seeds of change and resisting occupation in the Maghreb

صباح عبيد

جامعة محمد خيضر بسكرة

s.abid@univ-biskra.dz

تاريخ الاستلام: 17 /2020/08   **تاريخ القبول**: 07 /2020/12

ملخص:

ساهمت الصحوة الإسلامية في توليد طاقة من التجديد الفكري ونشر تعاليم الدين على يد تيارات وشخصيات رسخوا بأفكارهم الدعوية نهضة فكرية اسلامية . و حاولوا القضاء على غمام العيون و الرجوع إلى تعاليم الدين لبناء مجتمع رصين مرتبط بدينه ، فمن هذه الشخصيات نجد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان رسما طريقا لبناء صرح من الأفكار التي تبناها المؤرخون والباحثون في مسارهم البحثي والتحليلي في حين انتشارها لتعم العالم العربي الاسلامي حين استهدفت المجتمعات العربية والإسلامية لتشكل منها طبقات من النخب الدينية هذا من جهة . وزرعت روحا للجهاد ضد رياح التغريب الاستعماري في منطقة المغرب العربي من جهة أخرى .

الكلمات الدالة: الصحوة ،جمال الدين الأفغاني، محمد عبده ، النخب، الاستعمار.

Abstract:

The Islamic Awakening contributed to generating energy from intellectual renewal and spreading the teachings of religion by currents and personalities who established their ideas of an Islamic intellectual renaissance. They tried to eliminate the cloud of eyes and refer to the

teachings of religion to build a solid society linked to his religion, from these figures we find Jamal al-Din al-Afghani and Mohammed Abdo, who drew a way to build an edifice of ideas adopted by historians and researchers in their research and analytical path while spreading to the Arab-Islamic world when they targeted Arab and Islamic societies to form classes of religious elites on the one hand. On the other hand, it has cultivated a spirit of jihad against the winds of colonial alienation in the Maghreb region.
Keywords: awakening; Jamal al-Din al-Afghani; Muhammad Abdo ; elites; westernization; colonialism.

---

1. مقدمة:

ظهرت في أنحاء العالم حركات مذهبية حاولت الانفلات من قيود عصور الظلام والنهوض بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي للعالم الاسلامي نتيجة تفشي أفكار تحررية وأخرى دينية توعوية تنادي بالتحرك للتغيير الإيجابي ،فمنن بين الشخصيات كان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو و من هنا يمكن طرح الاشكال التالي :

- كيف كان صدى أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في زرع الصحوة الاسلامية في نفوس المسلمين ومحاولة التغيير والإصلاح في ظل الأوضاع الراهنة للمغرب العربي ؟

للإجابة على هذا التساؤل اعتمدت المنهجين الوصفي التحليلي للتطرق لمضمون الدراسة بهدف معرفة الفكر الإصلاحي الذي نال مكانة راقية من القدر والانتشار وهو هدفا الدراسة .

2. قراءة حول تأثير الصحوة الاسلامية في مد محاولات الإصلاح الاجتماعي :

1.2 وتيرة الصحوة الدينية على فئة النخب العربية :

فوجود الصحوة الإسلامية على أنه تجسيد لخلود رسالة الإسلام فالله سبحانه جعل الإسلام خاتم الأديان، و رسالة نبينا الوريث لكل الرسالات السماوية السابقة . ولهذا فإن لها دورا مستمرا في إرشاد البشرية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وإن ذلك يتطلب بقاؤها حية في النفوس والعقول وفاعلة في الواقع والسلوك. يمكن القول دون مبالغة أن كثيرا من علماء الأمة ومفكريها يشعرون بأن المسلمين يعيشون في أزمة خانقة ، و حين جرى احتكاك قوى بين المسلمين وبين الأوربيين من خلال البعثات الدراسية ، ومن خلال التجارة والاستعمار أدركت أعداد كبيرة من الناس أن ما نعاني منه هو أكبر من أزمة ، بل هو تخلف حضاري مخيف . وهذا النقاش وصل فيما بعد إلى ما يشبه التنافس بل الصراع ، ومن المألوف جدا أن يتمخض الصراع عن هزائم وانتصارات، وقد كانت الصحوة الإسلامية تعبيرا عن انحياز أعداد كبيرة من المسلمين إلى الإسلام والرؤية الإسلامية في التنمية والازدهار، فالصحوة الإسلامية على هذا هي وليدة صراع بين تيارات فكرية متباينة .[1]

يرى بعض الباحثين أن الصحوة الإسلامية نشأت في محاضن يمكن أن نسميها المحاضن النهضوية أين كانت بدايات الحركة الإصلاحية الحديثة و بدأت بالدعوة إلى بالاستفادة من علوم الغرب الكونية ومن نظمه السياسية إلى جانب الدعوة إلى الخلاص من التقليد والعمل على تنمية روح الاجتهاد والتجديد الفقهي ، ويرتؤون إلى أنها ولدت أفكار لعدد من أعلام الإصلاح ،كما مهدت الطريق لبزوغ فجر الصحوة الإسلامية، ويذكرون في هذا السياق مجموعة من أعلامها منهم : الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والشيخ حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي تلميذ العطار، بالإضافة إلى خير الدين التونسي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، والكواكبي، وحسن البنا، وابن باديس ومالك بن نبي، وغيرهم... وحين نتأمل في فكر هؤلاء وجهودهم الإصلاحية .لكن كان في معتقدات بعضهم وطروحاتهم بل سلوكياتهم ما لا ينسجم مع أحكام الشريعة الغرّاء وأدبياتها ، فهي علامة فارقة في مسيرتها ذلك أن العالم الإسلامي لم يخلط بين الدعاة المصلحين و بين

مجموعات وجماعات تدعو إلى الخير وتحاول محاصرة الشر. وفي هذا الإطار يمكن القول: ' أن عقد السبعينيات من القرن الميلادي المنصرم هو الذي شهد بواكير الصحوة الإسلامية المعاصرة .[2]

2.2 صدى أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده الاصلاحية :

اهتم رواد النهضة العربية الإسلامية ، بالنهضة منذ ما يزيد عن القرن ، ولكن الأمة لا تزداد عللها وتعيش في خصام مع ذاتها بل مع نواتها . وتعيش في صراع مستمر بن مكوناتها .فليس هناك أمة استعذبت الفشل والخسارة وأدمنت على ذلك كالعرب ، فهناك أمم قد بدأت نهضتها بعد أن بدأها العرب بفترة طويلة وأصابت من القوة والتقدم الصناعي والتكنولوجي والعلمي ، فواقع النخب الحداثية في العالم العربي والإسلامي ومعيار المعرفة اليقينية يقارب أو يطابق بين هذه المعرفة و المعرفة الغربية إلى درجة أنه أصبحت الشهادة الغربية والمعرفة الغربية هي أساس التنافس بين الباحثين والمفكرين و المكانة والمركز في الحصول على السلطة والسلطة المعرفية والثقافية . بل إن النخب تلقت ثقافتها من الجامعات الغربية مباشرة أو من جامعات عربية تعمل بنفس مناهج وأساليب الجامعات الغربية، فهي قد قطعت صلاتها بالثقافة العربية وتراثها، فالمصلحون من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر وسيد أحمد خان في الهند وعلال الفاسي في المغرب . وأفضل الأفكار الغربية جادلوا في ملاءمة الإسلام مع العلوم الحديثة وبشروا بالحاجة إلى قبول تركيبة إسلامية مختارة وقبول الأفكار الغربية الحديثة ، وسعوا لإيجاد إسلام يعتمد على العقل في التعليم الشرعي لإحياء وإصلاح [3] المجتمع .[4]

هناك من يعتبر أن الصحوة الإسلامية نشأت بوصفها رد فعل على إخفاق خطط التنمية وانتشار الفساد وضعف كفاءة ونزاهة القضاء وتواضع المخرجات التعليمية ...وهذا في نظري ليس بعيدًا عن الصواب، ولا سيما إذا تذكرنا أن الصحوة في انطلاقتها الأولى كانت تستلهم بقوة النجاحات التي حققتها الحضارة الإسلامية على أيدي قياداتها السياسية والعلمية والعسكرية الفذة ، وكان الهدف غير المعلن هو إيصال رسالة قوية إلى مسلمي عصرنا تقول : " إننا كما حققنا بالإسلام إنجازات ضخمة في الماضي، فإننا قادرون على تكرار التجربة في الحاضر ، وهذا النوع من الخطاب مؤثر ولا شك في إلهاب العواطف وحسم الخيارات لدينا سببا ربما كان أقوى من كل الأسباب التي ذكرناها ، وهو انتشار العلم وتوافر المدارس والجامعات والمعاهد . والإسلام بنية حضارية راقية ، و التفاعل مع أطره و رمزياته وإشاراته... يحتاج إلى أن يكون لدى المنتسبين إليه قدر حسن من العلم وقدر جيد من الوعي وعلى مدار التاريخ كان الإقبال على التمسك بتعاليم الدين القويم وهناك من يفسر ولادة الصحوة بتفسيرات أراها بعيدة عن الواقع .[5]

وفي كتابات بعض الباحثين مثل محمود أمين العالم أن الظاهرة الإسلامية هي ايدلوجية ريفية في عالم المدن. فهؤلاء الشباب يقصد شباب الصحوة من أصول ريفية فقيرة، ممن نزحوا إلى المدن من أجل العلم أو البحث عن عمل و هذا التفسير عموما موجود لدى اليساريين ولهذا فالصحوة هي نتيجة صراع القرية والمدينة، وفي هذا حط من شأن ابن الريف، وحط أيضا من قدر الإسلام ، حيث يتضمن هذا التحليل نوعا من الصحوة : t المصطلح وأسباب النشأة و التعريف بالإسلام وأنه دين للبدو والجهلة مع أننا نعرف أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا من أبناء الأمصار ، وليس البوادي والقرى الصغيرة والصحوة الإسلامية في نظر بعضهم هي انعكاس لتخلف الثقافة العربية ذات البنية البيانية

الخرافية، وهم يذهبون إلى ما هو أكثر من هذا ، ذلك أن العرب غير قادرين تمثل الحضارة والحداثة لأنهم لم ينجحوا، ولن ينجحوا في التخلي عن الإسلام ، مما يجعل انخراطهم في تيار المدنية الغربية الجارف غير ممكن مناقشته .[6]

3 أهداف الفكر الاصلاحي في العالم العربي :

1.3 جهود رواده في توحيد الفكر الاصلاحي ::

لقد كان إصلاح الفكر الإسلامي هدفاً واضحاً جلياً عند القائمين على هذا المعهد ومدخلا للنهضة كما يبدو في هذا السفر، وفي أسفار أخرى مماثلة ، منها على سبيل المثال كتاب أزمة العقل المسلم للدكتور عبد الحميد أبو الإسلامي يتردد عند الكثير من الأعلام المنشغلين بهذا الشأن، يعززه في قناعة العقول ما وقف عليه هؤلاء عند ثقافة الغرب وحضارته وقد درسوها بالنظر والمعايشة لما لمناهج التفكير من أهمية كبرى في التنمية الحضارية، حتى تجمع ذلك كله في تيّار إصلاحي عام ، يقوم على إصلاح الفكر كمدخل للنهضة الإسلامية وشكل ذلك مسار لمؤسسة ذات هياكل وأهداف وخطط وبرامج، وتلكم هي مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ويُعتبر كتاب إصلاح الفكر الإسلامي للدكتور طه جابر العلواني أحد أهم الأدبيات التي تشرح أهداف هذا المعهد وبرامجه وخططه ، دائرة كلها حول محور أساسي هو محور إصلاح الفكر الإسلامي لقد كان إصلاح الفكر الإسلامي مدخلا للنهضة هدفاً واضحاً جلياً عند القائمين على هذا المعهد بوضع الانحدار الحضاري، والنهضة من هذه الكبوة لاستئناف الفعل الحضاري الإسلامي رهينة في الشطر الأكبر من العملية إصلاح كبرى تجرى على منهجية العقل الإسلامي في التفكير.[7] حيث يؤرخ لبدء العصر الحديث في تاريخ الشرق الإسلامي بوصول الشعوب الشرقية إلى دور اليقظة ، باعتباره خروجا من العصر (الوسيط) وبداية للعصر الحديث بذلك يقترن العصر الحديث ، في رأي بعض المؤرخين، ببدء ظهور صلاح الدين الذي كانت طلائعه في المشرق، من الحركة الوهابية في الجزيرة

العربية، ثم اتجاه التجديد في الهند، ثم حركة الإصلاح الديني في مصر على يد جمال الدين الأفغاني، وما تفرع عنها في الأقطار الإسلامية الأخرى شرقاً وغرباً وبذلك يرتبط العصر الحديث للأمة الإسلامية، في رأي أحمد شلبي ، بالنهضة الفكرية الإسلامية الحديثة التي بدأت مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي وبالرغم من ذلك تزامن هذا الهبوط مع تنامي النهضة الفكرية الإسلامية، حيث شكلت تيارات الفكر الإسلامي أبرز الاتجاهات الف وأهمها في هذه المرحلة، واستطاعت استقطاب المفكرين من التيارات الأخرى وظاهر التغير الاجتماعي و حظيت باهتمام واسع في التراث السوسيولوجي الحديث والمعاصر ، حيث قدمت نماذج نظرية عديدة لفهم التغير الاجتماعي واختلفت هذه النماذج النظرية فيما بينها حول مسائل تتعلق بطبيعة التغير الاجتماعي.[8] وبهذا تشير عملية الإصلاح الاجتماعي في الفكر الإسلامي إلى تغيير العناصر الفاسدة السائدة في المجتمع، مع الإبقاء على جوانب الصلاح في المجتمع، ثم يعقبها عملية أخرى تنمية هذه الجوانب ودعمها .وبذلك تدخل عمليتا الإصلاح والتنمية في التغير الاجتماعي للتأكيد على التغيرات الوظيفية والبنائية بصورة إيجابي و في ضوء ما سبق عرضه يمكن تعريف التغير الاجتماعي بأنه تحولات ظاهرة وجوهرية في البناء الاجتماعي الثقافي تحدث بين مرحلتين على مدى زمني محدد في شكل سلسلة متصلة من العمليات المستمرة، .شكلت قضية التغير الاجتماعي أحد أهم المشكلات السوسيولوجية الأساسية في منتصف القرن التاسع عشر، وظهرت المحاولات المبكرة في التحليل الاجتماعي بدافع توضيح موجتين عظيمتين من التغيير اكتسحت أوروبا :التصنيع، والتوسع في الديموقراطية وحقوق الإنسان في أعقاب الثورتين الفرنسية والأميركية، وبرزت ثلاث نظريات أساسية في تراث علم الاجتماع :النظرية الأولى لأوغست كونت August Conte حول الديناميكية الاجتماعية، والنظرية الثانية لهربرت سبنسر Herbert Spencer التي عرض فيها فكرة التغير التطوري .[9]

2.3 تعالي معنى أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المشرق :

يشير كثير من الباحثين إلى أن بداية الحركة الفكرية الإسلامية في العالم الإسلامي ليست على أيدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بل إن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان رائد الحركة الإسلامية منذ القرن 18م ، وأن الأفغاني وعبده ومحمد رشيد رضا استمدوا منه النواحي المهمة في بناء تفكرهم الإصلاحي ، فلو أخذنا الشيخ محمد فإننا نجد أن دعوته الإصلاحية قامت على أساس العودة بالإسلام على ما كان عليه في العصور الأولى من تجديد واجتهاد وثانياً النهوض باللغة العربية وإحيائها ، وثالثا باحترام حقوق الشعوب وتخليصها من الشوائب والثقافة الغربية المعاصرة ، مع تمسكه بالمبادئ الأصلية كما رآها أبن تيمية وابن القيم والغزالي. و ورد على الغربيين الذين لم يفهموا الإسلام وفق أصوله الصحيحة ، ونادوا بحرية البحث والاجتهاد في الدين وحاربوا البدع والخرافات ووفق بين العقل والدين. وهنا يشير الشيخ محمد عبده: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين، الأول هو تحرير الفكر من قيود التقليد وفهم في الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري . وهنا نلاحظ اتفاقاً في الجوهر بين مبادئ محمد عبده ومبادئ الحركة الوهابية التي قامت على محاربة البدع وما أدخل على العقيدة من انحرافات وفتح باب الاجتهاد .[10]

3.3 تجسيد فكر الاصلاح في حركة الدعاة :

منذ حملة نابليون بونابرت على مصر سنة (1213هـ/ 1798م)، بدأت حركات الإصلاح في العالم الإسلامي تتوالى وتظهر الواحدة عقب الأخرى، ولكنها لم تكن متحدة

الأهداف والطرائق، فبعضها اتجهت إلى الإصلاح السياسي، كحركة مدحت باشا (1822-1883 م) في تركيا، وبعضها ركزت على الإصلاح التربوي، كحركة أحمد خان (1817-1898 م) بالهند ، وبعضها الآخر جمع بين الإصلاح السياسي والتربوي كحركة خير الدين التونسي (1810- 1897م) في تونس . غير أن أهم هذه الحركات، وأكثرها تأثيرا في المجتمعات الإسلامية هي الحركة التي مثلها جمال الدين الأفغاني (1838-1897 م)، ومحمد عبده (1849-1905 م)، نظراً لما دعت إليه من أفكار حديثة ، تقوم على قطبين أساسيين هما العقلانية في الدين والديمقراطية في الحكم . وبذلك جمعت في دعوتها إلى الإصلاح، والتجديد بين الدين والدنيا . فالحركة الإصلاحية التي قادها الأفغاني وعبده و النهضة الإسلامية وإنما وليدة وعي فجائي عفوي نتيجة عوامل عديدة ، أبرزها ظاهرة الاستبداد في الحكم التي انتشر خطرها وعم ضررها في جميع نواحي الحياة الإسلامية . وكانت البلدان الإسلامية هدفا لهذه النزعة الاستعمارية الأوروبية .[11] فكل ما أبدعه العقل الإنساني، في مختلف الحضارات، وما تمثل في الحقائق والقوانين التي مرت والعلوم التي لا تتغاير موضوعاتها بتعاقد الحضارات والمعتقدات ، أي العلوم الموضوعية المحايدة التي هي (مشترك إنساني عام) متميز عن العلوم الإنسانية . ومنها الثقافة التي تدخل في الخصوصيات التي تتمايز فيها الحضارات . وكانت السمات البارزة لرواد هذا التيار الإصلاحي يجمع بين اهتمامات فكرية عديدة ، وبين الانخراط في معارك ثقافية وصحافية على أكثر من جبهة للدفاع عن الأفكار الإصلاحية التجديدية . ومن مدرسة جمال الدين الأفغاني تخرج قادة الإصلاح في العالم الإسلامي في العصر الحديث يتصدر هم عالمان هما: عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده الذي يؤمن بالإصلاح عن طريق التربية .[12]

لكن هذا الإصلاح، لن يتم تحقيقه، إلا إذا وقع التمهيد له ، بإصلاح ديني شامل باعتباره المنطلق السائر الإصلاحات الأخرى . كما أشار الفيلسوف الألماني (هيجل) إلى

هذه المسألة فقال: " إن أية ثورة سياسية، أو اجتماعية ، لا يمكن أن تتحقق دون تغيير الوعي الروحي ، فالعلاقة علاقة الانفصام بين الروح الفردي ، والروح المطلق وبناء على ذلك فقد ركزت حركة الأفغاني و عبده ، في دعوتها الإصلاحية على مبدأين أساسين ، هما الإصلاح الديني والإصلاح السياسي" . [13] أما الكواكبي فيؤمن بمقاومة الحكم العثماني، وإقامة خلافة عربية ومقاومة الإنجليز وكل مستعمر. والكواكبي يلتقي مع محمد عبده في وسيلة التربية ، ويلتقي مع جمال الدين في هدم المكر الاستبدادي، وفي خصومته للإنجليز .وكتب أحمد أمين بوازن بين الكواكب والأفغاني فقال :" كانت معالجة الأفغاني للمسائل معالجة ثائر، تخرج من فمه الأقوال نار حامية، ومعالجة الكواكبي معالجة طبيب بفحص المرض في هدوء ، ويكتب الدواء في أناق الأفغاني غاضب والكواكبي مشفق، فالإطار عام للإصلاح [14] في العصر الحديث باعتبار أنها تتكامل على نحو المبادئ والقيم التي لا يمكن التفريط فيها بأي دعوى من الدعاوي . [15]

4 دور الصحوة الاسلامية في إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي للأمم:

1.4 الثقافة العربية بين التعريب والتغريب :

الثقافة العربية هي الثقافة الإسلامية المستمدة من الدين الإسلامي (القرآن والسنة) وعندما يدعو لتركيب ثقافي جديد فمعناه أن يستند بهذه الثقافة إلى تقانة غير إسلامية وهوية غير هوية الإسلام ، بهوية متغيرة ومتحركة لا تستقر على حال تسمى الهوية عند الكثير من الحداثيين إلى الجاهز الماضي المركب (الدين) بدل الحركة والسيرورة ، فالماضي الجاهز غير مقبول عند أدونيس وطه حسين وعلي عبد الرازقي ، لأن الماضي فيه الصدق والأمانة والقيم والمثل الثابتة التي تدعو إلى الخير ، وبنظرهم فإن في الإسلام والحداثة على طرفي نقيض فالإسلام دين تصدر عنه سلطة والسلطة تصدر عنها ثقافة ، بينما الحداثة ثقافة تصدر عنها سلطة ، وهذا تلاعب بالألفاظ و عدم فهم حقيقي. وهنا ينتقد أدونيس أن يظل الحكم

للدين ، فعنده إذا حكمنا الدين فإننا نسلب ذاتنا ونصبح بلا هوية ، أي على حد زعمه إن الدين يسلبنا هويتنا ، ويشير بأن ما نعيشه اليوم هو ملاءمة واقعنا مع النص الثابت وغير المتحرك (الجامد)، والنص هو معيارنا ومرجعنا أي أننا نسقط الواقع على الدين من القرآن والسنة و يا ليتنا نتشرف بهذا الدين الذي يراه أدونيس وأمثاله سبب . فما يريده أدونيس هو إسقاط الدين على الواقع، أي أن نغير الدين ليتلاءم مع الواقع، وليس إسقاط الواقع على الدين فما يتوافق مع الدين قبلناه وما يتعارض مع الذين تركناه ويقول أدونيس إن محمد عابد الجابري ينعي العلمانية باسم العقل أي ينفي العقل باسم العقل ويدافع عن اللامعقول (الدين والغيب) ومسألة الذات والهوية .[16]

فالصحوة الدينية هنا تعني من الناحية العملية أسلمة الناس الذين يدعون أنهم مسلمون أو أولئك الناس الذين يدعوهم الآخرون بهذا الاسم . فنقطة الانطلاق في هذه الأسلمة ، هي الإيمان الراسخ بالله من جانب المسلمين ، والالتزام الدقيق الأصيل بقيم الإسلام الدينية والأخلاقية . أما العنصر الثاني للصحوة الدينية فيتمثل في الاستعداد للقيام بالواجبات التي يفرضها الوعي بالهدف. فالصحوة الدينية لذلك هي نوع من الالتزام الأخلاقي وحالة من القوة الروحية على المادة ، حالة من المثالية الحية العملية يصبح فيها الأشخاص العاديون قادرين على أعمال بطولية تتسم بالشجاعة والتضحية . ومن ثم فالصحوة الدينية حالة جديدة للإيمان والإرادة .[17]

2.4 صدى الصحوة الدينية في ترسيخ روح التغيير ومحاربة الاستعمار :

أما الحركات السلفية برمتها التي شهدها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تحرص على ارتباطها بالتراث السلفي وتعتبر نفسها امتداداً لها وأن السلفية التاريخية ضرورية لفهم السلفيات الحديثة والمعاصرة . فتيار الإصلاح الذي أنجزه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده

يعبر عن الإسهام الحقيقي في روعة الدين الإسلامي وتيار النهضة الإسلامية الحديثة من ثنايا الجهد الواضح والمترابط بين التقدم المدني والمادي الأوروبي الحديث. وبين النهضة الإسلامية ، وهو ما يكمن في أفكار جمال الدين الأفغاني وتطلعه إلى عزة الإسلام والأمم الإسلامية . وأن رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرجعان إلى مدى قربه أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه فالإسلام من وجهة نظره هو دولة ووطن أو حكومة وأمة وقوة ورحمة وعدالة وثقافة و قانون ومادة وثروة وجهاد ودعوة أي أنه عقيدة صادقة جاءت لتحمل جميع مظاهر العمل التأسيسي السياسي للخروج من أحوال الانحطاط و الفساد والرجوع إلى وسيط الأمة ، وأداتها الأولى الدولة أو الحكومة، وهنا فإن الشيخ حسن البنا يبدو سلفياً تحدثا يأخذ بأساليب الحديث حيث يؤكد أن للحاكم دوراً جوهرياً في هذا الأمر مجسداً خلفاء الرسول عليه الصلاة والسلام الراشدين الذين كان لسان حال الواحد منهم يقول إذا حسنت فأعينوني وإذا أسأت فقوموني .[18]

3.4 انعكاساتها الوعي الادراكي للفكر الانساني :

إن الإصلاح لم يبدأ سياسيا بالمصطلح المتعارف عليه وإنما بدأ الإصلاح دينياً ولنوياً وعلمياً وثقافياً أيضاً ، والتي تتمثل في نشرا من أمهات كتب التراث العربي الإسلامي، وفي اصدار الصحف ولذلك جاء الاصلاح السياسي الذي حمل لواءه أقطاب التهدئة. في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، مبنياً على ما سبق من حركات إعلامية بعضها كان لايزال نابضة بالحياة، وبعضها الآخر كان قد تعرض لانتكاسة بسبب الخروف التي المستجدات، منها الاحتلال الفرنسي لمصر (1798م) والإنجليزي لمصر (1882 م). و ضعف الدولة العثمانية الذي جعلها تتراجع عن مقدمة الدول التي عرفها العالم في القرن السابع عشر الميلادي اتجاهات الإصلاح و سارت حركة الإصلاح ، فالإصلاح الاجتماعي بإقامة المؤسسات والجمعيات والنوادي والمدارس والمعاهد التي تخدم الأهداف الاجتماعية، وهو

المفهوم الذي استقر منذ بداية حركة الإصلاح وقامت على أساسه الحركات التحريرية الاستقلالية التي انطلقت في بلدان العالم الإسلامي لمقاومة الاحتلال الأوروبي، لأنها كانت تستهدف تحرير الأراضي الإسلامية من الاحتلال مثلما كانت الحركة الإصلاحية التجديدية تستهدف تحرير العقل الإسلامي من الجهل وسوء الفهم ومن تأثيرات عصور الانحطاط و التراجع الحضاري .[19] تميز النخبة التقليدية بسلطة امتلكتها من العقيدة الدينية وبنائها الاجتماعي الذي تعود أصوله إلى الماضي، فمثلا رئيس القبيلة يمتلك سلطة قوية على أفراد قبيلته بحكم أصله وسلالتها ووفق النظرية التقليدية للنخب فإن هناك ميلا لاعتبارها نخبا محافظة، وتسعى الترسيخ قيم المحافظة الدينية والاجتماعية، وترتيب علاقات متوازية مع رجال الدين وقيادات المجتمع التقليدية لإبقائها غير بعيدة عن مركز النخبة الحاكمة، ولكن دون أن تصل إلى صلب عملية اتخاذ القرار السياسي، فهذه النخبة الدينية تتسم بعدم القدرة على مواجهة المستجدات وتغير الظروف، وما زال الفكر الديني مقيدا عند بعض النخبة الدينية بآراء مقيدة .مما يدفع المثقفين التقليديين إلى اعتبار أنفسهم فئة قائمة بذاتها، وأنهم فوق ذلك مستقلون عن الطبقات الحاكمة.[20]

فأبرز شخصيتين مؤثرتين في حركة الإصلاح الإسلامي، وهما: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وحينما يتحدث "ألبرت حوراني" عن نشاطاته الفكرية والسياسية، وفي التنوع الذي تخلص إليه الدكتور أحمد عبد الرازق يعتبر رشيد رضا بأن ما قام به بحمله رسالة التيار إلى العالم الإسلامي أربعين عاماً، وتوثيق المأثورات، وتوسيع دائرة الاهتمامات بمواكبة لما استجد من المشكلات. ويرى الدكتور محمد حسين أن رشيد رضا قد تبت هذه النظرة عنه حينما اعتبر نفسه تلميذا وفيا، لأستاذه وشيخه محمد عبده ، الذي كان يريد من المنار أن يمهد السبيل لعل الأستاذ زعيم الإصلاح في جميع بلاد الإسلام . و كان يرى مع عظمة الدور الذي قام به الأفغاني "أنه لو لم يكن له من الأثر إلا الشيخ محمد عبده لكفى". كما

أن محمد عبده عزز من هذه النظرة أيضا حينما واعتبر الشيخ مرتضى مطهري في كتابه الحركات الإسلامية في القرن الأخير أن أبطال الإصلاح الإسلامي في حسب تعبيره ثلاثة هم (الأفغاني) و (عبده) و (عبدالرحمن الكواكبي 1902م) ، فمحمد عبده تحول نحو السلفية والانشغال بقضايا العقيدة و بالظواهر والسلوكيات التي توصف حسب هذا الخطاب بالخرافات والبدع، والابتعاد عن النهج الإصلاحي الذي ينحاز للنهضة والتقدم والتمدن للأمة بأجمعها .[21]

4.4 توسع حركة النهضة الفكرية للأفغاني ومحمد عبده في الفكر العربي :

فجمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى اتخاذ الإسلام مرجعية لمشروع النهضة لأن الدين قوام الأمم ، وهو النظام المدني الحقيقي والسبب المفرد لسعادة الإنسان على التمدين من قيم الكمال العقلي والنفسي ما يظفرهم بسعادة والذي حذر من تقليد نموذج «التمدن الغربية ، لأن فيه لثروة الأمة إلى غير بلادها. محمد عبده الذي قطع فشل أي مشروع للنهضة الإسلامية لا يكون الإسلام هو مرجعيته ومنطلقه، ذلك و الدين، لمراد الإصلاح في المسلمين، بتهذيب النفوس على طلب السعادة من أبوابها، وهو حاضر لديهم، بضرورة العودة إلى القرآن والسنة على النحو الذي نجده لدى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب وغيرهم. ومن خلال هذه التيارات الفكرية المتصارعة في مصر، ما نزع منها إلى الفكر الغربي والثقافة الأوروبية أو ما نادى بالعودة إلى المبادئ الجوهرية للإسلام، فأسهموا بشكل أو بآخر في تحريك الأفكار النهضوية، وبصفة خاصة تلك الأفكار التي تتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين والدولة وبين الدين والمجتمع ، بالإضافة إلى الأثر الذي تركته على رائد الفكر المصري الحديث الإمام محمد عبده ، وبالتالي فإن فهم الأفكار الفلسفية في تلك الفترة يستدعي العودة زمنيًا إلى ما قبل القرن التاسع عشر الذي

تبدأ به هذه الدراسة .كذلك فإن الأفكار الليبرالية الإنسانية تعود في صورتها الأولى إلى ما قبل القرن التاسع عشر .[22]

5 خاتمة:

من خلال قراءة موضوعية للموضوع يمكن الإشارة إلى أن الفكر الإصلاحي ال\ي أعطى لدعاة الإصلاح بعدا في الالهام ونظرة في سير البلاد الإسلامية وفق ما يقتضيه الدين الإسلامي . وهنا يتضح مدى تأثير أفكار الدعاة في فترة التاريخ الحديث للعالم العربي وقد أحدث ذلك نشوء نهضة فكرية تسارعت فيه الأفكار الداعية للتغيير .كما استهدفت أفكار الدعاة السلفية وفق الكتابات المعروفة نشر أفكار تدعو للالتزام التطبيقي في الرجوع لتعاليم الاسلام الأصيل مع التفتح لدراسة الأوضاع الراهنة محاولين غلق الطريق على كل حركة تجديد تستهدف إقصاء دور الاسلام وتطبيق تعاليمه . وهنا برزت شخصيتا جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان تلازما وتقاربت أفكارهم في خلق نوع من الخلوة في مراجعة الأفكار التسلسلية ، وإعطائها صيغة نموذجية وغربلة الأفكار المهدمة للمجتمع الإسلامي الأصيل الذي تربى على وحدانية الله والرجوع لسنة رسول الله في حياته اليومية . خلقت أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو خلق فئة جديدة من النخب العربية الإسلامية ومن الأئمة الذين نالوا من علومهم في إنشاء حركات إصلاحية منهم علال الفاسي في المغرب وخير الدين الشاذلي في تونس عبد الحميد بن باديس في الجزائر والذين اختاروا مجابهة الاستعمار بقوة التمسك بالجهاد الإسلامي في سبيل تحرير الأمصار المغاربية والعربية .

6. المراجع :

- أحمد محمد جاد عبد الرزاق ، فَلَسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الاسلامي والتحديث الغربي، ،(و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1995) ج 1، (د.ط)، ص-ص،19- 26 .

- حنان محمد عبد المجيد ، التفتت الاجتماعي في الفكر الإسلامية الحديث دراسة تحليلية. (و.م.أ: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2011) ،ط1، ص،ص،36، 37.

- رائد جميل عكاشة، محمد رشيد رضا وجهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، ندوة علمية ، ط1 (المفرق :جامعة آل البيت ،المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2007)، ص-ص، 137 -143.

- ربيع محمد عبد العزيز تأملات في فلسفة الحياة الانسان في مرمى الزمن . (عمان : دروب للنشر والتوزيع ، 2016) ، ص 35 .

- طه جابر العلواني ، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر. ط 5 ،(و.م.أ : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009)، ص16 .

- محمد الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق،(عمان: دار مجدلاوي للنشر .د.ت.م)ص-ص،24-30.

- محمد نصر مهنا، تجديد الخطاب الديني وإشكالية الخلافة بين السنة والشيعة. ط1،(القاهرة :الدار الثقافية للنشر ،2007) ،ص 102 .

- محمد سعيد بني عايش، الحداثة من منظور إسلامي ، (عمان: دار الكتاب الثقافي،2016)، ص،ص ،175 ، 176

- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العا لم الإسلامي في عصر العولمة . ط1 ، (عمان: دار اليازوري العلمية ،2017)، ص،ص220، 221.

- عبد الكريم بكار ، وعد الحدائي،الصحوة الاسلامية صحوة من أجل الصحوة . ط1،(القاهرة:2011 دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة) ص،ص ،14، 15..
- عليان الجالودي ،التحولات الفكرية في العالم الإسلامي أعلام وكتب وحركات وأفكار من القرن العاشر إلى الثاني عشر الهجري.(عمان: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 2014)، ص 503.
- علي عزت بيجوفيتش، الإعلان الاسلامي، تر، محمد يوسف عدس،ط1 ، (القاهرة : دار الشروق، 1999) ،ص 122.
- فتحي ملكاوي ، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية ، ط1 (و.م.أ : فرجينيا ، المعهد العالي للفكر الاسلامي، 2011) ،ص–ص، 51 – 60.
- وليدة حادي، الإعلام والنخبة المثقفة في عصر الميديا الجديدة . (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1991)،ص،ص، 66، 67.

7. **الهوامش** :

[1] عبد الكريم بكار ، وعد الحدائي ، الصحوة الاسلامية صحوة من أجل الصحوة ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، القاهرة ، ط 1،2011 ،ص، ص، 15،14 .

[2] عبد الكريم بكار ، نفسه ،ص، ص، 19 ، 20 .

[3] يمكن وصف ما يجري في الوطن العربي من فكري يقول الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانث) الذي اشتهر في أواخر القرن الثامن عشر: "الصحوة هي حدوث تغير جذري في العلاقة بين الإرادة والسلطة والعقلانية". وفي ضوء الظروف الحياتية التي عاشها كانت، فإن رأيه هذا جاء ليعبر عن الظروف الصعبة التي كانت تمر بها دول أوروبا حينئذ، والتي اتصفت بشيوع الارتباك والتخبط والتحول المستمرة وفقدان بوصلة الإبحار في عين لقد كانت أوروبا في زمن كانت تمر بفترة انتقال حضارية من عصر الزراعة في عصر الصناعة، ومن

الجهل إلى العلم، ومن التخلف إلى النهضة، ومن الفقر إلى الرخاء الصناعي النسبي، وذلك بعد أن كانت قد نجحت في فصل الدين عن الدولة، والتحرر من مما نادت به الكنيسة و فكرها. وهذا يعني، تبعاً لرؤية كانت أن الصحوة هي خروج المجتمع على ة الفكرية، وأوامر السلطة الدينية. للمزيد انظر : ربيع محمد عبد العزيز، تأملات في فلسفة الحياة الانسان في مرمى الزمن ، دروب للنشر والتوزيع، عمان ، (د.ط) ، 2016 ، ص، ص ، 35 .

[4] محمد سعيد بني عايش ، الحداثة من منظور إسلامي، دار الكتاب الثقافي ، عمان ، (د.ط) ، 2016 ، ص،ص، 175 ، 176 .

[5] عبد الكريم بكار ، مرجع سابق ،ص، ص، 16 ، 17 .

[6] عبد الكريم بكار ، مرجع سابق ،ص، ص ، 17، 18.

[7] طه جابر العلواني ، إصلاح الفكر الإسلامي مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (و.م.أ) ، ط5 ، 2009 ، ص16 .

[8] محمد الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق: دار مجدلاوي للنشر ، عمان ،(د.ط)، (د.ت.ن)، ص-ص، 24-30 .

[9] حنان محمد عبد المجيد ، التفتت الاجتماعي في الفكر الإسلامية الحديث دراسة تحليلية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، و.م.أ، ط1، 2011 ، ص-ص، 36- 37 .

[10] عليان الجالودي ، التحولات الفكرية في العالم الإسلامي أعلام وكتب وحركات وأفكار من القرن العاشر إلى الثاني عشر الهجري المعهد العالمي للفكر الاسلامي، عمان، 2014 ،(د.ط)، ص503.

[11] فتحي ملكاوي ، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية ،: فرجينيا ، المعهد العالي للفكر الإسلامي، و.م.أ، ط1 ، 2011، ص-ص، 51 -60 .

[12] عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة ، دار اليازوري العلمية ، عمان ،ط 1 ، 2017، ص، ص220 ، 221 .

[13] فتحي ملكاوي ، مرجع سابق ص- ص ، 51- 60 .

[14] وهناك هدفين استراتيجيين تفرعت عنهما أهداف كثيرة أولا : تعزيز العالم الإسلامي من الاحتلال الأجنبي مع تصحيح الأوضاع العامة التي كانت تطبعها الممارسات المثمرة عن جادة الإسلام والنظم المجانية

لروح العدل والإنصاف والشورى واحترام حقوق الإنسان التي جامت بها الشريعة ولقد نشأت حركة الإسلام العام بمضامينه المتنوعة وفي مجالاته المتعددة، في الوقت الذي كان المعالم الإسلامي واقعة تحت ضغوط شديدة ومؤثرات قوية، ويقف في مفتر طرق» يبحث عن مخرج من الأزمة الحضارية التي كانت المجتمعات الإسلامية غارقة فيها وشهدت تلك المرحلة الدقيقة التي عاشها العالم الإسلامي، تحولات عميقة على مستوى الفكر السياسي، و الرؤية إلى العالم و التعامل مع القوى الاستعمارية التي كانت تتحرك في الساحة الدولية. وعلى مستوى تفاعل المجتمعات الإسلامية مع الظروف الجديدة التي سادت فيها مفاهيم فكرية وثقافية جديدة، وعلاقات اجتماعية مستحدثة . للمزيد انظر :عبد العزيز بن عثمان التويجري، مرجع سابق ، ص،ص220، 221.

[15] نفسه ، ص،ص ، 220 ، 221.

[16] محمد سعيد بني عايش، الحداثة من منظور إسلامي ، دار الكتاب الثقافي، عمان، (د.ط) ، 2016، ص181.

[17] علي عزت بيجوفيتش، الإعلان الاسلامي، تر، محمد يوسف عدس، دار الشروق، القاهرة ، ط1، 1999 ، ص122.

[18] محمد نصر مهنا، تجديد الخطاب الديني وإشكالية الخلافة بين السنة والشيعة. الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 2007 ، ص 102.

[19] التويجري ، عبد العزيز بن عثمان، مرجع سابق ، ص- ص ،222 - 224 .

[20] وليدة حادي، الإعلام والنخبة المثقفة في عصر الميديا الجديدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1991، ص،ص، 66، 67.

[21] رائد جميل عكاشة، محمد رشيد رضا وجهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، ندوة علمية ، جامعة آل البيت ،المعهد العالمي للفكر الاسلامي، عمان ، ط1، 2007، ص- ص، 137 -143 .

[22] أحمد محمد جاد عبد الرزاق ، فَلَسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الاسلامي والتحديث الغربي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي فرجينيا ،و.م.أ، ج 1، (د.ط)، 1995 ، ص- ص، 19- 26 .

الرحلات البحرية المصرية
من عصور ماقبل التاريخ إلى نهاية مرحلة الدولة الوسطى

Egyptian Cruises
From Prehistoric Times To The End Of The Middle Kingdom Stage

بلعباس محفوظي(*)،
جامعة ابو قاسم سعد الله "الجزائر2"abassalgeria@gmail.com
تاريخ الاستلام: 03 /2020/09 **تاريخ القبول**:09 /2020/12

ملخص:
إن لمصر القديمة في مراحل تاريخها إسهامات بمجال الرحلات البحرية، بحيث قام فراعنة مصر إبان فترتي الدولة القديمة والوسطى بمجوعة من البعثات عن طريق البحر الأبيض المتوسط والأحمر وكذا نهر النيل نحو المناطق ذات الأهمية الاقتصادية والأماكن التي تمثل مفتاح الخطر الخارجي، ومايثبت توجه فراعنة مصر الى هاته المناطق الأساطير و المخلفات الأثرية الموجود في تلك المناطق كالساحل الفينيقي وكذا بلاد البونت بشقيه الإفريقي والأسيوي، وكان هذا الاتصال البحري أحيانا سلميا عن طريق التبادل التجارى أو الدبلوماسى وأحيانا أخرى يكون حربياً عسكريا لتأديب من تسول له نفسه الاعتداء على مصر أو غزوها ، وهذه الورقة البحثية تبين الرحلات والبعثات البحرية التي جرت قبل اتحاد مصر وكذا خلال مرحلتي الدولة القديمة والوسطى وكيف أن هذا الانفتاح عاد عليها بالتطور الاقتصادي والحماية الأمنية.
الكلمات الدالة: مصر القديمة، الرحلات البحرية. الدولة القديمة والوسطى، فراعنة مصر.

Abstract:

Ancient Egypt throughout its history had contributions to the field of cruises, so that during the Old and Middle Kingdom periods, the Pharaohs of Egypt made a group of missions via the Mediterranean and

(*) **بلعباس محفوظي: abassalgeria@gmail.com**

Red Sea, as well as the Nile River towards areas of economic importance and places that represent the key to external danger, and what proves the direction of the Pharaohs of Egypt to these Areas Myths and archaeological remnants found in those areas, such as the Phoenician coast, as well as the Puntland, with its two African and Asian parts, and this contact was sometimes peaceful through trade or diplomatic exchange, and other times it was military war to discipline whoever begged for himself to attack Egypt or invade Egypt abroad, and this research paper It shows the trips and maritime missions that took place before the Union of Egypt, as well as during the Old and Middle Kingdom phases, and how this openness brought it back with economic development and security protection.

Keywords: Egypte ancienne, croisières. L'Ancien et le Moyen Empire, les pharaons d'Égypte.

____

1. مقدمة:

مع بداية الدولة القديمة حوالى 2780 ق . م وقبل ذلك بدء المصريين القدماء فى الاتصال بحريا بجيرانهم فى الشرق فى آسيا عبر سيناء خاصة شواطىء فينيقيا حيث الأخشاب ثم إلى الجنوب حيث بلاد النوبة وأواسط أفريقيا عن طريق نهر النيل، وقد توطدت هذه العلاقات خلال الدولة الوسطى، وكان هذا الاتصال أحيانا سلميا عن طريق التبادل التجارى أو الدبلوماسى وأحيانا أخرى يكون حربياً عسكريا لتأديب من تسول له نفسه الاعتداء على مصر أو غزوا خارجياً لمصر، وقد نشأ عن النوع الأول من الاتصال أيام السلم تبادل تجارى على نطاق واسع ، فكانت السفن المصرية تجوب البحرين الأبيض إلى آسيا وأوروبا والبحر الأحمر للاتجاه جنوباً حيث سواحل أفريقيا وبلاد بونت أو عن طريق نهر النيل، فكانت مصر تستورد من سواحل الشام الأخشاب وخاصة خشب الأرز ومن الجنوب أي

من بلاد النوبة وأواسط أفريقيا والسودان الحاصلات الزراعية والأشجار والعاج والريش والحيوانات والبخور، ويظهر هذا فيما خلفه المصريين على جدران المقابر وفى الأثار التى تم العثور عليها بالمقابر.

ومنه نقول ماهي أهم الرحلات البحرية التي تمت من عصور ماقبل التاريخ إلى غاية مرحلة الدولة الوسطى؟ وكيف عادت على اقتصاد وأمن مصر قديما؟.

2. الرحلات البحرية خلال عصور ماقبل التاريخ ومرحلة الدولة القديمة:

وجد سكان وادي النيل في نهرهم الذي كانوا يعيشون على شاطئيه مدرسا جيدا يتعلمون فيه أولى دروس الملاحة [1]، ففيضانه في كل وقت يجبرهم على خوض مياهه في كل وقت نظرا لسهولة الملاحة فيه هذا من جهة ،ومن جهة أخرى يصبح محفوفا بالمخاطر مدة الفيضان وهبوب الرياح ، وبإعتبار نهر النيل أهم طريق مواصلات فقد كان لديه العدة لاقتحام أهوال هذا النهر بما صنعه المصري من سفن متينة قام بتطويرها على مر الزمن، حتى جعلها صالحة لتمخر عباب البحر نفسه[2].

يمثل نهر النيل المكان الذي نشطت فيه الحركة العامة للمواصلات التي كانت في متناول الإنسان المصري في كل وقت، لينتقل عبره ويحمل عليه بضائعه[3] ، فكان لزاما عليه منذ عصور ما قبل التاريخ أن يبتكر وسيلة لعبور النيل من شاطئ إلى آخر أو ليرتحل على صفحته من الجنوب إلى الشمال أو العكس، فكان نبات البردي هو المادة الأولية في هذه المرحلة لصنع هذه الوسيلة[4] ، وبطبيعة الحال فقد كانت هذه القوارب والمراكب متاحة بكثرة لمختلف فئات المصريين، نظرا لرخص تكاليف بنائها وسهولة صنعها أو صنع بدائلها، ولأنها كانت تبنى سريعا وبالرغم من ذلك، فإن المصريين القدماء استخدموها ببراعة في نقل الناس والبضائع، وجعلوا منها ضرورة لازمته في معظم الطقوس والمراسم العقائدية[5].

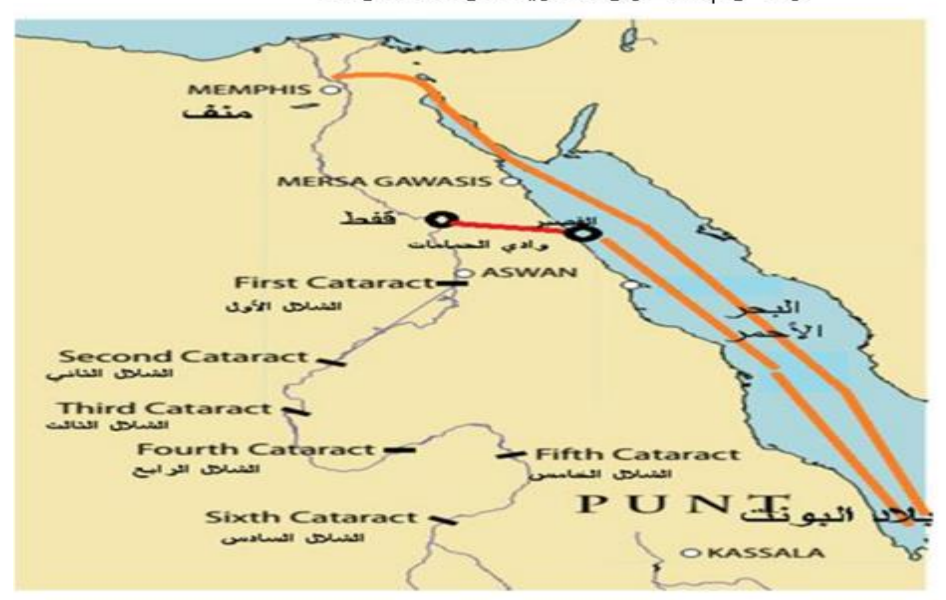
وبالرغم ما يعرف عن المصريين حول قلة اهتمامهم بالبحر، إلا أن الكثير من المؤرخين وعلماء الآثار، ذكروا أن المصريين من الشعوب الأوائل الذين ركبوا البحر (البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر) في عصور ما قبل التاريخ، وكان دليلهم في ذلك عثورهم على الكثير من القطع الأثرية في الأقطار المجاورة التي يرجع تاريخها إلى تلك الفترة، والتي استخدمت في صناعتها مواد أو أحجار شبه كريمة لم يثبت وجودها في

مصر مثل اللازورد [6] وحجر الأوبسيديان (الزجاج البركاني الأسود) والعاج، كما دلت مخلفاتهم الأثرية على أن المصريين الأوائل الذين اهتموا باستيراد الزجاج الطبيعي والأحجار الكريمة وشبه الكريمة من خارج الديار المصرية منذ عصر ما قبل الأسرات، كما كانت لهم أيضا علاقات تجارية بحرية واسعة مع جزيرة "كريت" وغيرها من جزر البحر الأبيض المتوسط والأقطار المجاورة لمصر، وهي علاقات كان لها تأثير بالغ في الأحوال الاقتصادية والاجتماعية بمصر[7].

وكما وجدوا في منطقة البحر الأحمر أدلة على ممارسة نشاط تجاري بحري في فترة ما قبل الأسرات من خلال دراسة مصدر مشغولات الأوبسيديان- الذي ظهر في مواقع تهامة في بداية الألف السادس قبل الميلاد- حيث بدأ تكثيف تجارة الأوبسيديان أكثر وضوحا مع المصريين القدماء في فترة ما قبل الأسرات، عندما كانت تجارة الفضة واللازورد والفيروز والملاكيت[8] (خام النحاس) والجالينا والحديد والراتنجات يتم تداولها عبر البحر الأحمر، ويمكن تأريخ بداية التجارة البحرية المصرية بفترة نقادة الأولى حوالي(3500-4000ق.م)، وأصبحت تلك التجارة أكثر رسوخا في فترة نقادة الثانية(3500ق.م-3200ق.م)[9].

أما عن الطريق الذي أتخذه المصريون للسفر نحو البحر الأحمر فهو طريق وادي الحمامات(**أنظر الخريطة رقم1**)، ولا لعل مايبين ذلك وجود سفن وقوارب من البردي

خريطة رقم1:الطريق البحري نحو بلاد البونت.

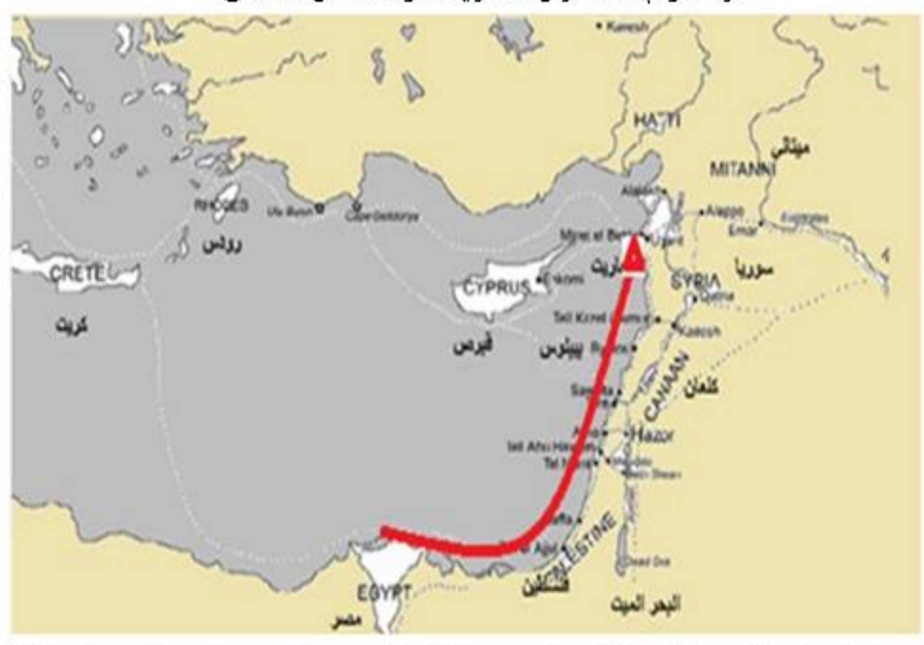


Gregory p.gilbert,Ancient Egyptian Sea Power And the Origin of Maritime forces,Sea Power Center,Australia,2008,p78.

والبوص والخشب(10) ، حيث كان يتم إعدادها وجرها برا إلى الساحل، فوفقا للسجلات العربية مستفيدة من التيارات وهبوب الرياح الجنوبية أو الإبحار جنوبا مستفيدين من الرياح الشمالية واتباع التيار باتجاه الشمال(11).

أما إبحار المصري عبر البحر المتوسط فيرى "ألكسندر جوف Alescander Joffe : "أن التواصل بين مصر بشمال فينيقية كان عن طريق التجارة البحرية **(أنظر خريطة رقم2)** منذ فترة ما قبل الأسرات أي في الألف الرابع ق.م (عصر نقادة الثانية والثالثة)، وهذا ماتبينه أدلة منطقة المعادي أين وجد بها الأختام الأسطوانية

خريطة رقم2: الطريق البحري نحو الساحل الفينيقي.



Kristina Josephson,Hesse late Bronze Age Maritime Trade In the Eastern,Classical Archeology and Ancient,2008,p55.

واللّازورد(12) ، حيث كانت المنطقة السالفة الذكر جزء من شبكة تجارة واسعة ، والتي بالتأكيد إمتدت إلى ما بعد سوريا (بلاد الشام)(13).

وهناك أيضا العديد من الأدلة ما تثبت إستمرار علاقات بين مصر وجيرانها الفينقيين ، وهذا مانستنتجه من أسطورة "أوزير وإيزة" أن تابوت أوزير الذي ألقاه أخوه "ست" في النيل قد عبر الفرع التانيسي ودفعته مياه البحر إلى بيبلوس (جبيل)(14) ، لتنطلق إيزة نحو جبيل، وعند وصولها تعاملت ملكة المنطقة معها وأعطتها الشجرة المقدسة التي كانت تضم جثة أوزير وهذا مابيبن مدى العلاقات الودية بين مصر وجبيل(15).

كما عثر في مقابر ما قبل الأسرات في مصر على أواني لها نفس الشكل الفينيقي أو عليها رسوم تمثل الأواني الفينيقية، وكانت غالبا مملوءة بالزيت والراجح أنه جيء بها من فينقيا عن طريق البحر عبر ميناء جبيل أو غيرها من الموانئ(16) ، كما يشير الدكتور محمد بيومي مهران :" أن المصريون قد استوردوا من فينيقيا أخشاب الأرز والصنوبر التي في مقابر

الملوك في أبيدوس وفي صناعة السفن الكبيرة ربما من عهد الأسرة الأولى، فضلا عن استيراد الزيوت والخمور في أوان فخارية من جنوب سورية[17] ، وقد ذهب البعض الى أن هذه الواردات إنما كانت بمثابة جزية قدمتها المناطق الخاضعة لمصر في فينيقية[18].

استمر حكام مصر في تعزيز التجارة البحرية بعيدة المدى لأغراض الرفاهية والهيبة السياسية وكانت صناعة القوارب الكبيرة لها على مايبدوا دور كبير لتلعبه في التنافس الاجتماعي وبخاصة أنه وجدت قوارب خشبية في سياقات النصوص الجنائزية المصرية من الأسرة الأولى حوالي 3000ق.م وتعد قيمتها مستمدة من الموارد والمهارات الفنية والحرفيين المتخصصين اللازمين لبناءها ودورها الهام في جلب السلع، والسيطرة على شبكات التبادل التجاري الاقليمية، وكان تحسين مصادر الحصول على الأخشاب وتقنيات بناء السفن واستخدام الشراع كلها عوامل أسهمت في بناء قوارب كبيرة على نحو متزايد مناسبة تماما للإبحار في البحار المفتوحة في الألفية الثالثة قبل الميلاد.[19].

كما يذهب بعض الباحثين إلى أن مصر إنما كانت لها حصون وعمليات دفاعية في غرب آسيا منذ أيام الملك "نعرمر" مؤسس الأسرة الأولى، وخلفائه من أمثال الملك "جر" و"دن" و"قاعا"، وعثر في أوائل الألف الثالثة قبل الميلاد على نسبة كبيرة من التمائم الحيوانية المصرية وبعض الأواني الحجرية في جبيل تعود إلى الأسرة الثانية، فضلا عن إناء صغير من الحجر المصقول يحمل اسم ملك "خع سخموي" آخر ملوك هذه الأسرة[20].

وكانت السياسة الخارجية لمصر في المجال البحري في عهد الأسرات: الرابعة والخامسة والسادسة تنحصر في سلسلة من الحملات والغزوات الاقتصادية التي كانت تنطلق من العاصمة أو من قواعد على الحدود، لتعود مرة ثانية إلى نقطة الانطلاق محملة بالثروات [21] ، ويذكر حجر بالرمو بأن الملك سنفرو[22] مؤسس الأسرة الرابعة قد أرسل أسطولا بحريا مكونا من أربعين مركبا[23] لإحضار كتل أخشاب الأرز من جبيل لاستخدامها في صناعة المراكب[24] وتدعيم بعض الأحجار في هرمه بدهشور، كما تذكر تلك النقوش أيضا أنه أعد مشروعا لبناء أسطول تجاري بحري مكون من ستين مركبا[25].

ويتبين من أعداد سفن البعثة التجارية مدى اتساع نطاق وكثافة التبادل التجاري بين مصر وفينيقيا في ذلك الوقت، وربما كانت كلمة "فنخو"(Fnhw) التي أطلقت على سكان المنطقة التي تجلب منها الاخشاب تعني قاطعي الخشب[26]، وهذه السفن التي كانت تجري في البحر الأبيض المتوسط نراها ممثلة على جدران معبد الملك "ساحورع" والملك "أوناس" من عهد الأسرة الخامسة، كانت تشحن بالبحارة ومعهم فصيلة من الجنود لحماية البعثة من أهالي سورية[27] ، أو لتكون مظهرا من مظاهر سلطة الفرعون وهذه السفن كانت تبنى على نموذج السفن النيلية غير أنها كانت أكبر حجما وأثقل وزنا، حتى يمكنها أن تقاوم هياج البحر من جهة وكذلك لتتحمل شحنة كبيرة من السلع من جهة أخرى[28].

كان المصريون يفضلون الإبحار إلى جبيل ، لأن الطريق البري إليها كان أكثر خطورة نظرا لتعرض القوافل لهجمات بدو الصحراء، كما أن ارتفاع سطح البحر المتوسط في الألف الثالث قبل الميلاد قد أوجد موانئ طبيعية سهلة التجارة البحرية بين جبيل ومصر[29] ، ورأى بعض الباحثين أن ميناء جبيل قد قام بدور الوسيط بين تجارة مصر وكريت، ورغم أن الأمر بهذه الصورة غير مؤكد إلا أن الاتصال بكريت إنما كان قائما منذ زمن بعيد[30].

وازدادت أهمية ميناء جبيل في عهد الملك "خوفو" (الأسرة الرابعة)، حيث أقامت به جالية مصرية منذ عهد الأسرة الثانية على الأقل، والذي أصبح أكبر ميناء للتبادل التجاري بين مصر وغرب آسيا، وأصبحت السفن التي تتعامل مع "جبيل" أو المصنوعة من أخشابها تلقب بـ"السفن الجبيلية" أحيانا[31] ، ويبدو أن الملك خوفو قد قام بإرسال بعثة بحرية إلى جبيل مثل والده، حيث عثر على اسم القارب الملكي الخاص به عند منبع نهر أدونيس "نهر ابراهيم" عام 1954م، وهي المراكب الخاصة بالملك[32] ، كما بنى بها سفنا كثيرة بلغ طول بعضها حوالي ستة وخمسون مترا، استعمل بعضها في النيل والبعض الآخر لتنشيط حركة التجارة مع الأقطار الشمالية[33].

ولم يكن ملوك الأسرة الخامسة أقل نشاطا من أسلافهم ملوك الأسرة الرابعة، فهناك في المعبد الجنائزي للملك "ساحورع" منظر لسفن عائدة من فينيقيا بالتجارة والأسيويون على ظهورها **(أنظر الشكل رقم 2)**، وقد اختلفت الآراء حول الهدف من هذه الحملة، فذهب رأي البعض إلى أن

مناظر الأسطول وعودته لا تدل على أنها حملة حربية، ورأي آخر يرى أن هذه الحملة ربما تكون ودية، ورأي ثالث يرى إنما كانت جبيل مستعمرة مصرية، وبغض النظر حول هدف الحملة، فإن ما يهمنا حقيقة وجود أسطول ذهب ورجع وبالتالي حقيقة وجود خط بحري بين مصر وجبيل[34].

إذن الدليل المادي الموجود في المعبد الجنائزي للملك "ساحورع" يعبر على قيام نشاط تجاري بحري ضخم جعل مصر تحتك بجيرانها أكثر مما كانت عليه في العصور السابقة، وهذه الرحلة هي واحدة من الرحلات البحرية التجارية التي أرسلها هذا الملك عبر البحر المتوسط وبذلك فهو يعد من أشهر ملوك الأسرة الخامسة التي ظلت تحافظ على علاقاتها التجارية مع "جبيل" الى آخر عهدها، حيث ذكرت المصادر أن أحد الرحلات التجارية مع هذه المدينة قد تمت في عهد الملك "أونيس"[35].

كما سجل حجر بالرمو إرسال الملك "ساحورع" حملة بحرية إلى بلاد بونت، وعادت بالعطور والذهب والأبنوس[36]، حيث ورد في نقوش حجر بالرمو ان الملك ساحورع قد تلقى المر والإلكتروم وعصى الأبنوس وكمية من الذهب والأحجار الكريمة من بلاد البونت ومن عصر الملك "جد كا رع اسيسي" ثامن ملوك الأسرة الخامسة حوالي 2369ق.م أرسلت حملة بقيادة "باور جدت" إلى أرض بونت وأحضرت هذه البعثة ثلاثة آلاف عصا من الأبنوس وبعض الأخشاب الثمينة والصمغ والجلود بالإضافة إلى أحد الأقزام[37].

وتروي النصوص المصرية أن "نى وسر رع" قد قام بعدة حروب في فينيقيا كما يبدو من المناظر التي كانت في معبده، كما نجح "أوناس" في الحفاظ على "جبيل" بواسطة أسطوله وربما كانت المدينة فيما يرى بعض الباحثين من مستعمرات التاج المصري[38] ، وفي عهد الملك "بيبي الأول" ثالث ملوك الأسرة السادسة قامت حملة بحرية بقيادة أمير يدعى" أوني" قاصدة شواطئ فلسطين وفينيقية ونزلت جنودها شمالي حيفا الكرمل وهددت الكنعانيين وأدبت قبائلهم التي كانت قد تعدت على حدود مصر الشرقية فأمنت البلاد شرهم، وقد قص "أوني" بنفسه ذلك فقال :**"أبحرت في سفن البحر ومعي فصائل من الجنود ونزلت خلف مرتفعات الجبال الواقعة شمالي بلاد سكان الرمال...على كل العصاه"**، وتعد هذه الحملة الأولى من نوعها فهي تعتبر أول حملة يشترك فيها الجيش والأسطول[39] ،

كما قام هذا الملك "بيبي الأول" بإرسال بعثات تجارية بحرية إلى بلاد بونت(40) ، كما اهتم "بيبي الثاني" مثل أسلافه بالتجارة الخارجية، بين مصر وبلاد بونت وسواحل فينيقيا، من ذلك ما سجله الملاح المصري "خنوم حتب" من أنه قد زار جبيل وبونت إحدى عشرة مرة، كان تحت رياسة "ثني" في زيارته الأولى، وتحت رياسته "خوي" عند زيارته الثانية(41).

الشكل رقم 2: نقش بارز من المعبد الجنائزي لساحورع يبين الأسطول المصري عائداً من سوريا .



https://www.marefa.org/images/4/4a/Berlin_122009_ 020a.jpg

وفي عهد الملك "مرنرع الأول" (الأسرة السادسة) أرسلت حملة بحرية إلى محاجر بلاد النوبة بقيادة "أوني" حيث يقص هذا الأخير تفاصيل تلك الرحلة :**"أرسلني الملك إلى أبهات لإحضار تابوت (صندوق الأحياء) ... ثم ارسلني جلالته إلى الفنتين لأحضر لوحة من الجرافيت... ورفعتها للحجرة العليا لهرم "مرن رع" وقد أبحرت في البحر هناك حتى هرم "مرن رع" بست سفن نقالة وثلاثة قوارب تشد بالأمراس بواسطة ستة عشر رجلا وقد تم ذلك في بعثة واحدة "**، وقد أتم "اوني رع" الذي أصبح حاكم الجنوب حفر قنوات الخمس عند الشلال الأول مما سهل سير السفن التي كانت تعترض الصخور وحسن الطرق الملاحة التجارية وعمل على

إنهائها بين مصر وبلاد النوبة وكان الهدف الأول لشق الطرق المائية هو نقل الجرانيت للهرم الملكي في منف[42].

وكانت هذه سوى بعض من الحملات والبعثات التجارية البحرية التي كانت رائجة داخل مصر وخارجها، سواء أكانت عن طريق البحر الأبيض المتوسط أو البحر الأحمر خلال مرحلة الدولة القديمة، وأيا ما مكان الأمر فإن الوضع الجديد واضطراب الأمن في مصر بسبب قيام الثورة الاجتماعية [43] كان له أثر واضح في اضطراب سياسية مصر الخارجية وبالتالي سوء أوضاعها الإقتصادية[44].

3.الرحلات خلال الدولة الوسطى:

قامت السياسة المصرية الخارجية في عصر الدولة الوسطى بصفة عامة ، والأسرة الثانية عشر بصفة خاصة على أساس تغليب علاقات الود مع الدول المجاورة واتخاذ صلات التجارية معها سبيلا على التأثير الحضاري فيها كما قامت على أساس توسيع النفوذ مع أيثار السلام المسلح القائم على اليقظة وعدم الالتجاء إلى استخدام القوة فيها إلا حين الضرورة ، وهذه السياسة انتهجتها مصر مع مدن الساحل الفينيقي منذ أوائل الألف الثانية قبل الميلاد حيث وثقت صلاتها بمدينة "جبيل" التي أصبحت من جديد ضمن شبكة التجارة البحرية المصرية مثلما كانت عليه زمن الدولة القديمة، والتجارة بين مصر وشرق البحر المتوسط خلال هذا العهد سلكت طريقين بري وآخر بحري وبذلك أعاد ملوك مصر سيادتهم على منطقة الساحل، وهذه الحماية قد منحت لمصر مكانة متفوقة في تجارة البحر المتوسط، وجعلتها تضع يدها على الطرق التجارية لآسيا، ومن المحتمل ان ملوك الأسرة الثانية عشر كانوا يراقبون الساحل المتوسطي الى غاية أوغاريت وذلك بوضع حاميات في مدن ذلك الساحل وبمساعدة حكام مدنه، التي أصبحت تعمل على تدعيم الوجود المصري في تلك المراكز الكبيرة للتجارة الدولية[45].

منذ ظهور الأسرة الحادية عشرة وبداية عصر الدولة الوسطى كثرت النصوص التي سجلت الجهود البحرية والنهضة الملاحية التي تميز بها ذلك العصر، والتي شملت الملاحة النهرية والملاحة البحرية على حد سواء، وهناك على سبيل المثال نصوص سجلت جهود الأساطيل التي أرسلت جنوبا إلى ما وراء الشلال الأول للقضاء على عصيان بلاد كوش "النوبة"،

كما أسهمت البعثات المحمولة على تلك الأساطيل في عمليات استخراج الذهب[46].

ولقد عثرت تنقيبات صيف 1892م على أثار للأسرة الثانية عشرة في المجال البحري، بمنطقة "مير" والمعروفة الآن بالمتحف المصري بالقاهرة بسفن الأموات معدة بطوائفها من الملاحين ومجاديف صغيرة وسفينة بشراع صنعت من الخشب وسفن تمثل تشييع جنازة ونقل الميت من مدينته إلى قبره ومن قبره إالى مثواه الآخر[47].

بينما عثر الباحث الأثري المسيودي مرجان Messioudi Morganعام 1894م على مقربة من هرم سنوسرت الثاني[48] من ملوك الأسرة الثانية عشرة بجبهة دهشور على خمس سفن كبيرة، يبلغ طول الواحدة من هذه السفن ثلاثين قدما وعرضها ثمانية أقدام وعمقها أربع أقدام، وهي مصنوعة من خشب الأرز الفينيقي وموجودة في المتحف المصري بالقاهرة ومنها وما هو معروض بدار متحف شيكاغو بالولايات المتحدة الأمريكية، ومنها ما أختص به متحف برلين بألمانيا، وهذه السفن مركبة من ألواح مثبته بدمر عيدان صغيرة من الخشب جعلتها معوجة من الداخل كأضلاع لها ولكل منها سطح، وفي مؤخرتها قائمتان مستقيمتان كانت توضع عليها المجاديف المستعملة عندهم في مكان الدفة [49].

كما كان هناك من عهد "منتوحتب الثالث"(سعنخ كارع) [50] ما يشير إلى صراع "الحاونبو" وهم الكريتيون والتي دارت رحاها في البحر أو في الجزر نفسها عن طريق حملة بحرية أرسلت إلى هناك، ويبدو أن "حنو" كان هو القائد الذي نيطت به هذه المهمة، كما كلف بغيرها من المهام في فترة حكم نفس الملك[51] ، حيث قام "حنو" برحلة بحرية انطلق فيها هو وعدد من رجاله من ميناء قفط، متجهين إلى بلاد البونت لإحضار البذور[52] ، وكان الهدف من هذه الحملة استئناف البعثات التجارية البحرية مع بلاد بونت[53] ، عبر البحر الأحمر انطلاقا من ميناء وادي الحمامات وميناء "مرسى الجواسيس" لتتجاوز مملكة كوش على نهر النيل في ذلك الوقت[54].

وتوضح الكتابات والنقوش المكتشفة في مرسى "وادي الجواسيس" أن سلسلة من الحملات تمت في ميناء "ساوو، إلى أرض بونت من قبل معظم حكام الأسرة الثانية عشر وهم سنوسرت الأول[55] ، وهناك نقش في

عهد سنوسرت الأول في الكرنك يتحدث عن حملة الملك بداخل المدن الساحلية تحت إمرة قائد مصري، وكان الرؤساء في جبيل يقطعون له أخشاب أشجار الأرز ، ويتضح من ذلك أن ملوك الأسرة الثانية عشر قد حرصوا على المحافظة على العلاقات السلمية بينهم وبين حكام وأمراء مدن الساحل الفينيقي، وذلك حرصا على تأمين سبل التجارة بين البلدين وفي ذات السياق تشير الأبحاث أنه تم الكشف عن أواني وجعارين وأختام نقشت بأسماء أشخاص مصريين يعودون الى فترة الحكم الأسرة الثانية عشر في عدة مدن فينيقية منها جبيل ورأس شمراء "أوغاريت" وقطنة شمالي حمص وتل عطشانة وغيرها[56].

ويمكن الإشارة إلى أن المبادلات التجارية البحرية زمن الدولة الوسطى لم تكن ترتكز على جبيل المدينة التي تردد ذكرها في المصادر المصرية فقط ، بل امتدت التجارة المصرية إلى ابعد من ذلك وتوسعت لتشمل عدة مدن على الساحل، وبالمناطق الداخلية من أرض فينيقيا كما أن الإشارات الداخلية تفيد بأن الرحلات البحرية التجارية المصرية باتجاه الشمال كانت مستمرة خلال حكم "أمنحات الثاني" بدليل أن البضائع التي كانت قد وصلت خزينة "تود" من السواحل السورية وقد عثر على الكنز في أساسات معبده وتمثل في أربعة صناديق بها العديد من السلع الأسيوية التي تم استيرادها من خلال بعثة هذا الملك، أو كانت عبارة عن هدية وصلت رفقة الرحلة التجارية[57].

استأنفت مصر التجارة البحرية في البحر الأحمر خلال عصر الدولة الوسطى وأرسلت بعثات بحرية جديدة لبلاد البونت، وقد تم اكتشاف موقع مرسى الجواسيس على ساحل البحر الأحمر في مصر ميناء يرجع إلى الدولة الوسطى وكان يطلق عليه اسم "ساوو" حيث قامت بعثة مشتركة من جامعة الاسكندرية وهيئة الآثار المصرية 1976 بالكشف عن موقع الميناء من الأسرة الثانية عشر عند مدخل وادي الجواسيس كانت تبحر منه السفن المصرية إلى جنوب البحر الأحمر وخاصة أرض البونت، وعثرت هذه البعثة على لوحات منقوش عليها مرسوم اصدره الملك سنوسرت الأول لبناء السفن لإرسالها إلى ارض بونت[58].

ثم أجريت بحوث أثرية بواسطة بعثة جامعة نابولي للدراسات الشرقية والمعهد الايطالي لأفريقيا والشرق بالتعاون مع جامعة بوسطن عام 2001م

والتي أسفرت عن اكتشافات من أهمها أجزاء كبيرة من بعض المراكب مما يبرهن على اتساع دائرة الاتصالات والعلاقات التجارية البحرية، وقدمت أدلة للعلماء عن رحلات لأرض بونت وعمقت فهم كيفية استعداد المصريين لهذه الرحلات البحرية الطويلة التي كانت تنطلق من ذلك الموقع وهي رحلات كانت طويلة[59].

وتثبت الوثائق المكتوبة التي تم العثور عليها في الموقع أن المصريين كانوا يبحرون بانتظام على البحر الأحمر ويقومون برحلات تجارية إلى بونت كما سمحت بفهم التكنولوجيا المستخدمة في بناء المراكب التي كانت تواجه عواصف البحر الأحمر ورياحه والتيارات المختلفة تماما عن الملاحة النهرية في النيل حيث المياه الهادئة والرياح المنتظمة[60].

ومن الرحلات البحرية المتوجهة نحو بلا البونت رحلة أمنمحات الثاني وسنوسرت الثاني، وسنوسرت الثالث[61] وأمنمحات الثالث وأمنمحات الرابع [62] ، حيث تم العثور على هذه الكتابات والنقوش على لوحات حجر الجير التي بلغت 30 لوحة تم اكتشافها منذ عام 2001م [63] ، كما كثر استخدام السفن في عمليات حربية تمت في عصر هذه الأسرة الثانية عشر، ففي إحدى مقابر بني حسن بمحافظة ألمنيا نجد "خنوم حتب" ينقش على جدران مقبرته نصا يقول فيه إنه صاحب الملك "أمنمحات الأول" في حملته [64] ، قوامها عشرون سفينة مصنوعة من خشب الأرز لملاقاة العدو[65].

يلاحظ أن الدولة الوسطى (2050-1785 ق م) نشطت في إرسال البعثات حيث أرسل الملوك بحملات بحرية إلى بونت ينعكس هذا النشاط في القصة المشهورة عن ذلك الملاح الذي نجا وحده من سفينة مصرية تحطمت بالبحر الأحمر وألقت به الأمواج على جزيرة تبعد عن طيبة مسافة تقطع في شهرين، وكان في الجزيرة ثعبان يزعم أنه أمير بونت، وكان يهيمن على طائفة متنوعة من التوابل والحيوانات الإفريقية [66].

4. خاتمة:

نستخلص مما سبق مجموعة من العناصر أهمها:

عرفتْ مصر بناء السفن والانتقال عبر البحر، وكان ذلك مع مطلع فجر الحضارة المصرية والدليل على ذلك (مراكب الشمس) التى عثر عليها الآثاريون ، كما أثبت علماء علم المصريات أنّ النيل كان له فضل ازدهار

ونمو البحرية المصرية، منذ عصور ماقبل التاريخ المصرى وأنه كان لمصر جولات بحرية، امتدّتْ حتى عصر البطالمة، حيث تبين أنّ معظم البحارة على سفن البطالمة كانوا من المصريين.

كما تشير مختلف النصوص التاريخية أنّ المصريين القدماء، استثمروا النيل ملاحيا بصورة تدعو للإعجاب والتقدير وأنّ المراكب والسفن أدّتْ دورًا مهمًـا طوال التاريخ المصرى القديم، والدليل النقوش على جدران المعابد والكتابات الموجودة على البرديات.

تعد الطرق البحرية سبلا هامة في شبكة التواصل في كل العصور بدءا من العصر القديم، الذي ارتبط فيه وجود الأمم الكبرى وتطورها بسيطرتها على مثل هذا الطرق، وقد تحقق لذلك لمصر خلال العصر الفرعوني، حيث كانت لها مسارات سلكتها الرحلات البحرية المصرية في البحرين الأبيض المتوسط والأحمر وكذا النيل، بالرغم من إنكار كثير من المؤرخين على عدم معرفة المصريين للملاحة البحرية والرحلات البحرية، لكن موقعها يؤهلها لإرتياد البحار والمحيطات نتيجة لقربها من بحرين اشتهرا بالنشاط الحضاري، وتكشف الوثائق عن تردد المصريين خلال العصر الفرعوني على طرق البحرين المتوسط والأحمر.

الرحلات البحرية التي قام بها المصريون في مرحلة ماقبل الاتحاد ومرحلة الدولة القديمة والوسطى تبين مدى معرفة المصريين القدماء للأقطار المجاورة أولا وهذا ماتبينه الموجودات الأثرية في بلاد الشام وفي كريت وبلاد البونت، ثانيا معرفة صناعة السفن الضخمة التي تواكب أمواج ومخاطر البحار، ثالثا شق قنوات تربط البحرين (البحر الأبيض المتوسط بالأحمر وقنوات تربط النيل بالبحر الأحمر) لتسهيل سير السفن.

5. الهوامش:

1. سمير أديب، **موسوعة الحضارة المصرية**، العربي للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2000، ص765.
2. سليم حسن، **موسوعة مصر القديمة**، ج2، مكتبة الأسرة، (د.ط)، مصر، 1992م، ص230.
3. نفسه، ص221.

4. مختار السويفي، **أم الحضارات " ملامح عامة لأول حضارة صنعها الإنسان"**، ج1، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1999، ص65- 66.
5. مختار السويفي، **من تاريخ البحرية وصناعة بناء السفن في مصر القديمة**، مجلة المدير الناجح، ع88، مصر، 2000م، ص60.
6. **اللاّزورد:** عرف هذا المعدن النفيس الأزرق منذ قديم الزمان، وتعزى تسمية بهذا الإسم في اللغة الفارسية إلى اللازورد والتي تعني اللون الأزرق. **للمزيد أنظر:** محسن عقيل، **موسوعة الأحجار الكريمة المصورة"التختم- النقوش- الخواص"**، دار المحجة البيضاء للترجمة والتوزيع، ط1، لبنان، 2007م، ص533.
7. مختار السويفي، **أم الحضارات...**، ج1، المرجع السابق، ص69.
8. **الملاكيت**: يوجد في الأغلب على صورة كتل خضراء معتمة يعزى لونه الأخضر إلى محتواه من النحاس وتقتصر عملية القطع على كتل كبيرة الحجم فقط، ويتم قطع هذه الكتل على اشكال متعددة يظهر الحزم الخضراء الداكنة بصورة تبادلية ، وكان يعتقد في الماضي أن ارتداء الملاكيت يدرء الأخطاء والأمراض، ويوجد الملاكيت في العالم أجمع بكميات صغيرة ولكنه يوجد بكميات أكبر في مناطق تعدين النحاس وهو بطبيعة الحال أنواع: أ-الملاكيت الأفرندي، ب-الهندي، ج-الكرماني، د-الكركي، وفي ما يخص مصادره فهو يعتبر من فلزات النحاس المكتشفة منذ عصور سحيقة وخصوصا قدامى المصريين واستخرجوه من مناجم التي تقع بين منطقتي السويس وسيناء منذ حوالي 4000 سنة قبل المبلاد. **للمزيد أنظر:** محسن عقيل، المرجع السابق، ص576.
9. محمد فوزى الشايب، **الإسهامات المصرية القديمة في التجارة البحرية** ، مجلة حضارت الشرق الأدنى القديم، ع2، مطابع جامعة الزقازيق، 2016م، ص3-4.
10. Boat Building And Its Social Context In Early , Ward .C Egypt Cemetery At Abydos **Interpetations From The first Dynasty Boat-Grave**,Antiquity, 2006 , p126.
11. محمد فوزي الشايب، المرجع السابق، ص4-5.
12. : Alescander Joffe ,**Egypt And Syro- Emplication Of The New .Chronolgy, Current Mysotamia In The 4th Millenium Anthropology**,Chicago University Press, U.S.A, 2000, pp113-123.
13. محمد فوزي الشايب، المرجع السابق، ص5.
14. Wright and pedree dennis,**contacts between egype and literary sources for the history of palastine and syria syro-palastine during old kingdom,** the biblical archaeologist,1988,p143.

15. بيير مونتيه، **الحياة اليومية في مصر**، تر:عزيز مرقس منصور، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط) ، مصر، 2002، ص241.
16. مهران بيومي محمد، **المدن الفينيقية** :تاريخ لبنان القديم، دار النهضة العربية، (د.ط) ، بيروت، لبنان،1994 م، ص201.
17. نفسه، ص200.
18. محمد بيومي مهران، **بلاد الشام**، الفنية للطباعة والنشر، (د.ط)، الإسكندرية، 1990م، ص108.
19. محمد فوزي الشايب، المرجع السابق، ص6.
20. محمد بيومي مهران، **الثورة الإجتماعية الأولى في مصر الفراعنة**، دار المعرفة الجامعية،(د.ط)، مصر، 1999م، ص209.
21. محمد بيومي مهران، **المدن الفينيقية...**، المرجع السابق، ص201.
22. عيسى على إبراهيم، المرجع السابق، ص16.
23. عبد الحليم نورالدين، **النقل البري والمائي في مصر القديمة**، محاضرات مكتبة الاسكندرية، مصر، (د.س) ، ص7.
24. محمد محمود محمدين، المرجع السابق، ص58.
25. محمد بيومي مهران، **بلاد الشام...**، المرجع السابق، ص110.
26. Wright.M,And Padree.D, Op-Cit, p146.
27. سمير أديب، **موسوعة الحضارة** ... ، المرجع السابق، ص765.
28. سليم حسن، **مصر القديمة**، ج2، المرجع السابق، ص226.
29. محمد فوزى الشايب، المرجع السابق،ص8.
30. محمد بيومي مهران، **المدن الفينيقية...**، المرجع السابق، ص202.
31. محمد بيومي مهران، **الثورة الإجتماعية** ...، المرجع السابق، ص210.
32. محمد فوزى الشايب، المرجع السابق،ص8.
33. -صدقي ربيع، **المراكب في مصر القديمة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(د.ط)، مصر، 1992م، ص10- 11.
34. محمد بيومي مهران، **المدن الفينيقية...** ، المرجع السابق، ص205.
35. عامر خير، **العلاقات التجارية بين مصر وفينيقيا قديما**، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، مسيلة، ع10، 2016م، ص115.
36. نجيب على صالح الويس، **العملات اليمنية (دراسة تحليلية للعلاقات الخارجية قديما)**، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، 2009م/ 2010م، ص35.
37. محمد فوزي الشايب، المرجع السابق، ص9.
38. محمد بيومي مهران، **بلاد الشام...**، المرجع السابق، ص113.
39. صدقي ربيع، المرجع السابق، ص11.

40. -محمد فوزي الشايب، المرجع السابق، ص9.
41. محمد بيومي مهران، **المدن الفينيقية...**، المرجع السابق، ص206.
42. صدقي ربيع، المرجع السابق، ص 11- 12.
43. أحمد فخري، **دراسات في تاريخ الشرق القديم"مصر والعراق سوريا –اليمن- إيران مختارات من الوثائق التاريخية** "، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، مصر، 1963م ، ص124- 125.
44. -محمد بيومي مهران، **بلاد الشام...** ، المرجع السابق، ص116.
45. عامر خير، المرجع السابق، ص117.
46. مختار السويفي، **من تاريخ البحرية** ...، المرجع السابق، ص27.
47. صدقي ربيع ، المرجع السابق، ص14.
48. **سنوسرت الثاني:** ابن امنمحات الثاني، ولقد اشترك مع ابيه في الحكم عامين ثم بعد ذلك حكم 19 سنة منفردا واتبع سياسة أبيه سواء الداخلية او الخارجية ويبدوا انه فضل كأبيه حياة السلام فلم تصل الى أيدي المؤرخين نصوص تدل على انه قام بحروب سواءا في افريقيا او آسيا وقد اكتفى باستغلال المناجم والمحاجر سواء في سيناء او وادي الحمامات واهتم بمنطقة الفيوم وأقام فيها مشروعات ري وقد شيد هرمه عند اللاهون عند مدخل الفيوم ، وبموت سنوسرت الثاني عام 1878ق م انتهت فترة مشرقة من التاريخ الفرعوني قام بها الملوك الأربعة لهذه الأسرة بتوحيد مصر اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وحاولو مااستطاعوا تجنب مع جيرانهم وكان للفرعون في ذلك الوقت هيبته في كل مكان . **للمزيد أنظر:** سمير أديب، **تاريخ وحضارة مصر القديمة**،(د.ط)، 1997م، ص 131-132.
49. صدقي ربيع، المرجع السابق، ص12- 13.
50. **منتوحتب الثالث:** حكم هذا الملك لمدة قصيرة، و تشير بردية تورين الى فترة حكمه على أنه تولى الحكم مدة سبع سنوات فيما بين نهاية حكم منتحوتب الثاني وقيام الأسرة الثانية عشرة دون ان تحدد لها ملكا معينا وربما يرجع ذلك الى نفص الوثائق المتصلة بهذا الملك لدى كتبة هذه القائمة وكذلك قوائم الرعامسة، ومن الأدلة الأثرية المتبقية من عهده او حفظت لنا اسمه اناء حجري عثر عليه في اللشت على مقربة من هرم الملك امنمحات الأول وقد كتب اسمه على الاناء من الخارج ، كما حفظت لنا الاثار ارساله البعثات في اعوام حكمه الاول والثاني لاحضار الاحجار من جنوبي الاسوان وكذلك وادي الحمامات وقد كانت هذه البعثة تحت قيادة الوزير امنمحات، ويرجح ان هذا الوزير هو الذي ارتقى عرش مصر بعد عودته من وادي الحمامات بقليل واسس اسرة ملكية هي الاسرة الثانية عشرة.

Kim S.B.Ryholt,**The Political Situation In Egypt During The Second Intermediate Period** 1800-1550 B.c Meseum,Tusculanumpress, 1997, p211.

51. محمد بيومي مهران، **الحضارة المصرية القديمة،** ج2، المرجع السابق، ص221.
52. سمير أديب، **تاريخ وحضارة مصر..**، المرجع السابق، ص123.
53. أحمد امين سليم، **في تاريخ الشرق الادنى القديم** : مصر، سورية القديمة،(د.ط)، (د . ت) ، ص106.
54. محمد فوزي الشايب، المرجع السابق،ص11.
55. **سنوسرت الأول:** هو الملك الثاني في الأسرة الثانية عشر في مصر القديمة، تولى حكم مصر مابين 1965-1920 ق م هو ابن أمنحات الأول و الملكة نفرتيتانين، وزوجته هي نفرو الثالثة وكذلك هي والدة الملك أمنمحات الثاني ابنه وولي عهده، واصل سنوسرت الأول سياسة أبيه إذ ثبت أقدامه في مصر وخارجها و توسع شمالا وجنوبا بدأ غزواته جنوبا عندما كان شريكا مع والده في الحكم وفي العام الثامن عشر من حكمه إمتد نفوذه إلى كوش جنوب الشلال الثاني ..**للمزيد أنظر:**

Ian Show,Paul Nicholson, **Dictionairy Of Ancient Egypt**,first Edition,The American ,University, Egypt, 2002, p258.

56. عامر خير، المرجع السابق، ص117.
57. نفسه
58. محمد فوزي الشايب، المرجع السابق، ص9.
59. نفسه
60. نفسه
61. **سنوسرت الثالث:** كان خامس فراعنة الأسرة الثانية عشر، حكم من 1878ق م حتى 1839ق م واصل هذا الملك توسعاته في النوبة حيث أقام قلاع نهرية ضخمة منها بوهن وتوشكى عند أورونارتي ووصل حتى الشلال الثالث، هناك مسلة تذكر انجازاته الحربية في النوبة وفلسطين كما بنى قلعة في مدينة بيبلوس الفينيقية "مورجان" في 1894ق م وأنشأ معبدا ومدينة في أبيدوس ومعبد آخر في "مدامود"حيث رأس سنوسرت الثالث ضرورة حفر قناة عند الشلال الأول ليعبر فيها الى أعالي الشلال وقام بغزو بلاد الأعداء ثم قام بحفر ترعة الشلال من جديد وسار بجيشه ليهزم كوش ، اهتم بحصن فنتين"أسوان" واقام عدة حصون وقلاع منها قلعة "سمنة" عند آخر حدود جنوبية في عهده الى غير ذلك من انجازاة هذا الملك. **للمزيد أنظر:**

Josef Wegnez,**The Nature And Chronology Of The SenwosretIII,AmenhatIII**, Regnal Succession ,Some Considerations Bosed On New Evidence from The Mortuary Temple Of SenwosretIII At Abydos ,Vol4,1996, pp249-279.

62. **أمنمحات الرابع:** هو ابن أمنحات الثالث حكم لمدة تسعة سنوات والفترة التي قضاها في الحكم مع والده عامين، ثم لتؤتي بعده أخته الملكة "سبك نفرو" وحكمت

ثلاث سنوات وقد إسمها على العديد من الأثار التي ترجع الى هذه الفترة وقد قام هذا الملك بإكمال أعمال سابقيه في مدينة ماضي بجنوب غرب الفيوم كما قام ببناء معبد في قصر الصاغة بشمال شرق الفيوم وهكذا أصبحت "سبك نفرو" المراة الفرعون الثانية التي تجعل من نفسها ملك مصر العليا والسفلى. **للمزيد أنظر:**

Margaret.R .Bunson, **Encyclopedia Of Ancient Egypt** ,faltson file, New York, 2002, p27.

63. محمد فوزى الشايب، المرجع السابق، ص13.
64. محمد بيومي مهران، **الحضارة المصرية..**، المرجع السابق، ص221.
65. مختار السويفي، **من تاريخ البحرية...**، المرجع السابق، ص27.
66. بلقاسم رحماني وخرفوش مدني، **الدور المصري في جنوب شبه الجزيرة العربية والشرق الافريقي**، مكتبة زهراء الشرق،(د . ط)، القاهرة، (د.ت)، ص27- 28.

6.البيليوغرافيا:

- أحمد امين سليم، **في تاريخ الشرق الادنى القديم** : مصر، سورية القديمة، (د.ط- **د . ت) .**
- أحمد فخري، **دراسات في تاريخ الشرق القديم"مصر والعراق سوريا –اليمن-إيران مختارات من الوثائق التاريخية** "، مكتبة الأنجلو المصرية، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963م)،
- بلقاسم رحماني وخرفوش مدني، **الدور المصري في جنوب شبه الجزيرة العربية والشرق الافريقي**، مكتبة زهراء الشرق، (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، د.ت).
- بيير مونتيه، **الحياة اليومية في مصر**، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م).
- سليم حسن، **موسوعة مصر القديمة**، مكتبة الأسرة ، (مصر: مكتبة الأسرة ، 1992م).
- سمير أديب، **تاريخ وحضارة مصر القديمة**، (د.ط، 1997م).
- سمير أديب، **موسوعة الحضارة المصرية**، العربي للنشر والتوزيع، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع ، 2000م).
- -صدقي ربيع، **المراكب في مصر القديمة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب،(مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.).
- عامر خير، **العلاقات التجارية بين مصر وفينيقيا قديما**، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، ع10، مسيلة، 2016م.
- عبد الحليم نورالدين، **النقل البري والمائي في مصر القديمة**، محاضرات مكتبة الاسكندرية، (مصر: محاضرات مكتبة الاسكندرية، د.ت) .

- محسن عقيل، **موسوعة الأحجار الكريمة المصورة"التختم- النقوش- الخواص"**، دار المحجة البيضاء للترجمة والتوزيع، (لبنان: دار المحجة البيضاء للترجمة والتوزيع، 2007م).
- محمد بيومي مهران، **بلاد الشام،** الفنية للطباعة والنشر،(الإسكندرية: الفنية للطباعة والنشر، 1990م).
- محمد بيومي مهران، **الثورة الإجتماعية الأولى في مصر الفراعنة**، ،(مصر: دار المعرفة الجامعية،1999م.).
- محمد فوزى الشايب، **الإسهامات المصرية القديمة في التجارة البحرية** ، مجلة حضارت الشرق الأدنى القديم، ع2، 2016م.
- مختار السويفي، **أم الحضارات " ملامح عامة لأول حضارة صنعها الانسان"**، الدار المصرية اللبنانية، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1999).
- مختار السويفي، **من تاريخ البحرية وصناعة بناء السفن في مصر القديمة**، مجلة المدير الناجح، ع88، مصر، 2000م.
- مهران بيومي محمد، **المدن الفينيقية**:تاريخ لبنان القديم، دار النهضة العربية،(لبنان: دار النهضة العربية ،1994م.) .
- نجيب على صالح الويس، **العملات اليمنية (دراسة تحليلية للعلاقات الخارجية قديما)**، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر، 2009م/ 2010م.

•Alescander Joffe , (2000),**Egypt And Syro- Emplication Of The New Chronolgy, Curren**t Mysotamia In The 4th **Millenium Anthropology**,Chicago University Press, U.S.A,.

•Ian Show,Paul Nicholson, (2002),**Dictionairy Of Ancient Egypt**,first Edition,The American ,University, Egypt.

•Josef Wegnez, (1996),**The Nature And Chronology Of The SenwosretIII,AmenhatIII**, Regnal Succession ,Some Considerations Bosed On New Evidence from The Mortuary Temple Of SenwosretIII At Abydos ,Vol4.

•Kim S.B.Ryholt, (1997),**The Political Situation In Egypt During The Second Intermediate Period** 1800-1550 B.c Meseum,Tusculanumpress.

•Margaret.R .Bunson, (2002), **Encyclopedia Of Ancient Egypt** ,faltson file, New York.

•Wright and pedree dennis**,** (1988),**contacts between egype and literary sources for the history of palastine and syria syro-palastine during old kingdom,** the biblical archaeologist.
(2006)Boat Building And Its Social Context In Early, •Ward .C Egypt Cemetery At Abydos **Interpetations From The first Dynasty Boat-Grave**,Antiquity.

التشريعات الفرنسية وأثرها على الحركة العمالية في الجزائر 1878 – 1905.

French legislation and its impact on the labor movement in Algeria 1878-1905.

سيف الدين بوسماحة (*) [1]،

[1] جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان، seifeddine.bousmaha@univ-tlemcen.dz

تاريخ الاستلام: 21 /2020/09 **تاريخ القبول:** 10 /2020/11

ملخص:

عملت القوانين الاستثنائية الاستعمارية في الجزائر لفرض قيود على الشعب الجزائري، بتحريم أي نشاط يصل بالجزائريين الى الوعي السياسي الذي يمكنه أن يهدد الوجود الفرنسي في الجزائر، ومن تلك أنشطة انشاء التنظيمات العمالية والنقابات المهنية. لكن الجزائريين استطاعوا استغلال التشريع الفرنسي وقوانينه لصالحهم واستفادة منه للولوج الى الحركة العمالية . ومن أهم تلك القوانين نجد قانون النقابات المهنية 21 مارس 1884 والقانون الجمعيات 01 جويلية 1901 واللذان سيكون لهم تأثير كبير على الحركة العمالية في الجزائر ونشاطاتها سواء بالنسبة الجزائريين حتى الأوربيين.

ولفهم تلك القوانين وتأثيرها في الجزائر يجب اطلاع على تاريخ الحركة العمالية في فرنسا أولا ذلك أن الميلاد نظيرتها في الجزائر ما هو الا امتداد لها باعتبار أن الجزائر كانت مستعمرة استيطانية مرتبطة ارتباط وثيقا بالمتروبول وأن قوانين السارية بها مصدرها المشرع الفرنسي في باريس.

الكلمات الدالة: الحركة العمالية ، قانون ، النقابات ، الجزائر ، فرنسا.

Abstract:

The colonial extraordinary laws in Algeria worked to impose restrictions on the Algerian people, by prohibiting any activity that brings the Algerians to political awareness that could threaten the French presence in Algeria, including the activities of establishing labor organizations and professional unions. But the Algerians were able to

---

(*) المؤلف المرسل: سيف الدين بوسماحة: seifeddine.bousmaha@univ-tlemcen.dz

use French legislation and laws to their advantage and benefit from it to gain access to the workers' movement. Among the most important of these laws are the Professional Associations Law, March 21, 1884, and the Associations Law by July 01, 1901, which will have a major impact on the labor movement in Algeria and its activities, both for Algerians and even Europeans.

To understand these laws and their impact in Algeria, we must be study first the history of the French labor movement, because birth is its counterpart in Algeria, which is not an extension of it, because Algeria was a settlement colony closely related to the metropolis, and the laws in force have their source in the French legislator in Paris.

Keywords: : the labor movement; the law; Trade Union; Algeria; France.

____

1. مقدمة:

وجد الشعب الجزائري نفسه أمام تغيرات جذرية على مستوى سياسي واجتماعي وثقافي في ظل الاحتلال الفرنسي للجزائر، فرضت عليه ضرورة تأقلم وسيرورة مع الحياة الأوربية. وكان العمال على رأس الفئات الجزائرية التي تبنت فكر ومنهج الأوربي في محاولة كسب أكبر قدر من الحريات المسلوب وحقوق المنهوبة دون اصطدام مباشر بالنظام الكولونيالي وبأقل الأضرار الممكنة، فكانت التنظيمات العمالية وعلى رأسها النقابات هي مفتاح الى هذه أهدافها في ظل احتكار الفئة الأوربية لجميع النشاطات العمالية طيلة نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أمر الذي عزز فكرة قائلة أن ظهور التنظيمات العمالية وبأخص النقابات في الجزائر هو أحد صور ارتباط لجزائر بفرنسا استعماريا، فتاريخ الحركة العمالية بالجزائر يرتبط ارتباط وثيقا ولصيقا بتاريخ ونشأت النقابات العمالية في فرنسا. وسبب ذلك أن قوانين الفرنسية المنظمة للممارسات العمالية والمطبقة في الداخل الفرنسي هي نفسها تلك القوانين التي طبقت في الجزائر.

ومراد من الكلام السابق أن الحركة العمالية والنقابية إنما هو موروث أوربي صرف، فظهور النقابات بحدّ ذاته في الجزائر وحتى العالم العربي والإسلامي إنما هو نتاج احتكاك الاجتماعي والثقافي بين المجتمع الجزائري العربي المسلم والفئات الأوربية الوافدة جديدا الى الجزائر ودليل على ذلك أن أول النقابات الناشئة في الجزائر في القرن التاسع عشر كانت نقابات مئة بالمئة أوربية خالية تماما من الجزائريين وإن كان مرجع هذا الخلو ليس عدم فقه الجزائريين للأدبيات وفلسفيات النقابية وإنما أيضا راجع بدرجة الأولى الى القوانين الاستعمارية العنصرية والتي حرمت على الجزائريين تأسيس أو التحاق بأي نقابة أو هيئة عمالية.

ومما سبق نخرج بإشكالية كبرى وأهم لموضوعنا: ما مدى تأثير التشريعات الفرنسية وعلى رأسها قانون النقابات 1884 وقانون الجمعيات 1901 على بدايات الحركة العمالية في الجزائر؟. هذه الاشكالية بدورها تأدي بنا الى طرح عدة التساؤلات الأخرى: ما مدى ارتباط الحركة العمالية في الجزائر بنظيرتها الفرنسية؟ وما هي أهم محطات العمالية الفرنسية في ظل ارتباط الاستعماري الوثيق بين الجزائر وفرنسا؟ كيف استطاع العمال الجزائريون الولوج الى نشاط الحركة العمالية في الجزائر برغم سيطرة الكولون عليها؟ لماذا لم يستطع الجزائريون استفادة من قانون النقابات 1884 في حينه مع أنه فتح باب حريات أمام تأسيس النقابات ونشاطاتها في الجزائر؟ كيف استغل الجزائريون قانون الجمعيات 1901 للولوج الى النقابات المهنية والتفاف على قانون النقابات 1884 في ظل تحريم قانون الأهالي 1871 عليهم نشاط النقابي؟ مدى تطور النقابات العمالية في الفترة الممتدة 1878 الى 1910 بالجزائر؟

وإجابة على هذه التساؤلات ستكون هي المحاور الكبرى لدراستنا المتواضعة هذه.

2. تطور الحركة العمالية الفرنسية وانتقالها الى الجزائر:

إن دراسة تأثير الفرنسي أو الدور الفرنسي في نشأت نشاط العمالي بالجزائر يعود بنا الى بدايات ظهور تلك نشاطات في فرنسا، اذ لا يمكن فهم مسار التاريخي لنشأت الحركة العمالية والنقابية في الجزائر دون اطلاع على تاريخ النقابية الفرنسية باعتبار أن الجزائر في تلك المرحل التاريخية كانت ولاية فرنسية، فما يحدث في فرنسا كان دائم الانعكاس على الجزائر.

وبالعودة الى تاريخ الحركة العمالية الفرنسية، لقد كان للثورات التي شارك فيها العمال الفرنسيون أو التي قاموا بها، دور كبير في الاعتراف القانوني بالنقابات ورضوخ الحكومات الفرنسية المتعاقبة بحق العمال، فثورة 1848 ترتب عليها سياسيا القضاء على الملكية وإعلان عن قيام الجمهورية الثانية لينال العمال من خلالها لأول مرة مكانة وتأثير كبير وحيوي بحيث استطاعوا المشاركة في الحكومة المؤقتة والتي بدورها أصدرت دستور جديد (دستور الجمهورية الثانية) والذي تضمن في مادته الثامنة على "أحقية المواطنين في التجمع" وهذا النص بالذات هو الذي استفاد منه العمال باتجاه الى التكتل وانشاء التجمعات العمالية[1].

ففي تاريخ 28 فيفري 1848، تجمع ألاف العمال الفرنسيين في ساحة "دو غراف" "De Greve" مستفيد من تطبيق المادة الثامنة من الدستور، وقد توج تجمع العمالي بإنشاء لجنة الحكومة للعمال أو ما عرف بلجنة "لوكسمبورغ" وهي تتألف من العمال وأرباب العمل معا في محاولة لوضع مخططات الإصلاح الاجتماعي، لكن النتائج المحققة كانت بأساس تتعلق بكيفية فض النزاعات والخصومات بين أرباب العمل والعمال[2].

وفي السنة الموالية حاولت جين ديروان[3] Jeanne Deroin توحيد كل الجمعيات العمالية في شكل فيدرالية موحدة وبتاريخ 22 نوفمبر 1849 تم تصويت على قانون هذه الفيدرالية حيث قبلت 104 جمعية عمالية الانضمام اليها[4]. إن انشاء هذه الفيدرالية جاء مخالفا تماما قرارت قانون "شابليي" "Chapelie" نسبة الى المحامي إسحاق شابليي[5] الصادر في 14 جوان 1791 والذي يمنع انشاء النقابات العمالية أو أي هيئة لها مهام دفاع عن العمال كما يحرم أي ارتباط أو ائتلاف بين عدة أشخاص من نفس الطبقة (يقصد نفس المهنة والعمل) [6] وأيضا تضمن إلغاء كل الأشكال البدائية للحركات الجمعوية المعروفة قبل الثورة الفرنسية، وهي التي تتمثل في الجمعيات المهنية، وهذا بسبب الاضطرابات التي عرفها قطاع البناء من أجل رفع الأجور. فباسم حرية العمل، أصبح أي شكل من أشكال الاتحاد أمراً ممنوعاً على المواطنين المنتمين إلى ذات الحالة أو إلى ذات المهنة. وقد كان لهذا القانون تأثيرات سلبية كبيرة بقيت إلى أواخر القرن التاسع عشر[7].

وقد صاغ رينيه شابليي القانون وفق مبدأ التالي: "**لا يوجد سوى المصلحة الفردية لكل شخص والمصلحة العامة**" وهذا أنه لا وجود للمصالح الجمعية، وعليه تم قمع الجمعيات العمالية وجمعيات الحرفيين كافة والتي تعد أسلاف الأولى للنقابات العمالية الحالية وبالتالي أصبحت الطبقة العاملة تحت رحمة ملاك الورشات بالكامل. ولم يكن تأثير هذا القانون على الجانب الاجتماعي الاقتصادي فقط بل تعدها الى جانب السياسي حيث أصبح المنتمون لطبقة العاملة لا يستطيعون المشاركة في الانتخابات وفي الجمهورية، إذ أصبح العمال خاضعين للضرائب ولو بشكل غير مباشر. فنظام اختيار ناخبين كان يخضع لإجراءات تصويت متعددة ومتدرجة وطويلة مما كان يستغرق وقت طويل لشخص يسعى لقوت يومه باستمرار[8]. وستظهر خطر هذا القانون في ماي 1850 وبالتحديد في اليوم 29، عندما قامت الشرطة الفرنسية بإلقاء القبض على جميع الحاضرين في أحد الاجتماعات فيدرالية المؤسس في نوفمبر 1849 ليتم بعد ذلك اصدار احكام متفاوتة ضدهم.

وقد شهدت فترة الستينيات من القرن التاسع عشر انتعاشا كبيرا في نشاطات الطبقة العمالية إذ ظهر عديد من الفيدراليات العمالية الأولى على شاكلة فيدرالية الغرف النقابية في باريس، كما تميزت هذه الفترة أيضا بنوع من التسامح الحكومة الى درجة كبيرة والذي لا يعني بطبيعة الحال الحرية التامة، اذ عرفت الغرف النقابية مشاكلا كبيرا تمثلت في المتابعات والتوقيفات طالت أعضاءها[9]. وبالعودة الى السياسة التسامح المنتهجة من طرف الدولة اتجاه العمال والنقابات، فنجد أن الإمبراطور الفرنسي نابليون الثالث[10] سعى من أجل توفير جملة من الحقوق والامتيازات للعمال، فما كان منه إلا أن أنشأ عددا من مؤسسات الضمان الاجتماعي مثل صندوق التقاعد، فضلا عن ذلك اتجه الامبراطور الفرنسي خلال النصف الثاني من فترة حكمه لإقرار حق الإضراب وإنشاء الجمعيات، ولكنه في المقابل رفض ظهور النقابات العمّالية[11].

ومن مظاهر الدعم الامبراطوري للطبقة العاملة، ما قام به الامبراطور نابليون الثالث سنة 1862 عندما موّل رحلة متكونة من حوالي 200 عامل فرنسي ممثلين لمختلف المهن

لحضور المعرض العالمي بلندن[12] والمنعقد خلال الفترة الممتدة بين 19 جويلية الى 15 أكتوبر، وكانت فرصة لهم للتعرف عن قربٍ على واقع الطبقة العاملة فيها وهي التي كان يميزها ارتفاع الأجور وقصر مدة العمل بالمقارنة مع فرنسا، وهذا بفضل التنظيم العمالي[13]. وقد أسفر هذا الاحتكاك بين الطبقة العمالية الفرنسية والطبقات العمالية البريطانية عن اصدار بيان العمالي، الذي عرف بالبيان "الستين" والذي حرره هنري تولين[14] بتوقيع من ستين عاملا وتم نشره في جريدة الرأي الوطني في 17 فيفري 1864[15] المعارضة للإمبراطورية.

وفي 25 ماي 1864، صدر قانون ألغى المواد المجرمة للتحالف كما ألغى جريمة التجمع بل أقر حق العمال في التجمع بشكل المؤقت (اجتماعات التشاورية) لكن رغم هذا الإقرار إلا أن القانون لم يعترف بحق العمال في تكوين نقابات خاصة بهم، ورغم ذلك فقد ساهم هذا القانون الى حد كبير في الاعتراف القانوني بالحق العمال في تكوين تنظيمات العمالية خاصة بهم، حيث أعطى هذا القانون لأول مرة العمال فرصة التجمع والالتقاء في العلن وبحرية دون وجود نص تجريمي أو عقوبة يخشون من توقيعها عليهم، كما أقر حق الإضراب للعمال وما يمثله هذا الحق من أهمية كوسيلة من وسائل المطالبة بحقوقهم[16].

وحقيقة التي تذكر أن فترة حكم الإمبراطورية 1852 – 1870 رغم مساوئها الا أنها شهدت نوع من تسامح أمام نشاطات العمالية بل أعطت مساحة لا بأس بها من الحرية للعمال، والتي ستضح ذلك بعد سقوط امبراطورية، دخلت فرنسا في مرحلة سياسية جديدة وحاسمة انعكست بالسلب على النضال النقابي للعمال حيث اشتد القمع الذي كان يهدف الى القضاء على التنظيمات النقابية وحلّ المشكل الاجتماعي بإرجاع العمال الى وضعهم المعهود المحدد وفق أسس الرأسمالية الليبرالية، وهنا ستعتمد الحكومة الفرنسية على جهاز الشرطة لقمع أي حراك أو نشاط عمالي اضافة الى اطلاق مجموعة من القوانين التعسفية كقانون "دوفور" "Dufaure" الصادر بتاريخ 14 مارس 1872 الذي يعاقب كل انخراط في الدولية العمالية[17]. لكن العجيب أن هذه الفترة شهدت فيها تزاد نشاط

الإضرابات ما دفع بالحكومة الى حل دائرة اتحاد العمال في باريس والتي كانت تجمع تحتها خمسة عشرة نقابة (15)، ورغم هذه الإجراءات الا أن وتيرة الإضرابات تواصلت في ارتفاع ما دفع الحكومة الى إعادة النظر في أسلوب تعاملها مع العمال.

وفي سنة 1880، بدأ جول فيري[18] Jules Ferry في ترتيب مشروع نص تشريعي يسمح بإنشاء النقابات العمالية (العمال وأرباب العمل)، لكن تلك محاولة لم تكلل بنجاح بسبب تماطل الإقرار من طرف كتلة المحافظين من أعضاء البرلمان الفرنسي، وهذا التماطل سيكلف العمال أربعة سنوات كاملة من انتظار ليتحقق حلمهم أخيرا بصدور قانون 1884.

3. قانون النقابات 21 مارس 1884 والجزائر:

بعد معارك البرلمانية دامت أربع سنوات استطاع وزير الداخلية في حكومة جول فيري الثانية فالديك روسو[19] Waldeck-Rousseau من إقرار قانون بتاريخ 21 مارس 1884 يسمح أخيرا بإنشاء النقابات العمالية ولكن في المقابل يخضعها لقواعد صارمة[20].

وعن حيثيات إقرار تم تقديم مشروع قانون في 22 نوفمبر 1880. وجرت مداولات مجلس النواب في الفترة من 16 ماي إلى 9 جوان 1881. ولكن مجلس الشيوخ لم يقر المشروع للمناقشة حتى جويلية 1882. حيث جرت مداولات جديدة في مجلس النواب في الفترة من 12 إلى 19 يونيو 1883، ثم إلى مجلس الشيوخ في الفترة من 15 يناير إلى 24 فبراير 1884. الذي أيدته حكومة جول فيري، والذي كان فالديك روسو وزير الداخلية. ليعتمد مجلس العموم أخيرًا النص في 13 مارس، وقعه الرئيس جول جريفي[21] Jules Grévy في 21 مارس وتم نشره في 22 مارس 1884 بالجريدة الرسمية[22].

ويعتبر تاريخ 21 مارس يوما تاريخيا بالنسبة للنقابات الفرنسية، باعتباره تاريخ صدور أول قانون يعترف صراحة ولأول مرة في فرنسا بحق العمال في تشكيل نقابات خاصة بهم، حيث اعترف لأبناء بعض الحرف والمهن بحقهم في تكوين نقاباتهم التي تتمتع بشخصيتها المعنوية وذلك باعتبار أن النقابات المهنية كانت موجودة وقائمة قبل صدور هذا القانون

وعليه فان القانون ما هو الا إقرار قانوني لوضع كان قائما قبل هذا الاعتراف[23]، وبالتالي فقد ألغى هذا القانون كافة النصوص والأحكام القانون التي سبقته ومنها قانون شابليي 1791 المجرم لأي شكل من أشكال العمل النقابي، وهو ما جاء في المادة الأولى من النص القانون حيث ورد كالآتي: - إلغاء قانون 14-17 جويلية 1791 والمادة 416 من قانون العقوبات.

- لا تنطبق المواد 291 و292 و293 و294 من قانون العقوبات وقانون 18 أبريل 1834 على النقابات المهنية[24].

وقد تضمن قانون فالديك روسو العديد من الأحكام التي تفيد الطبق العاملة، بل وفر لها ضمانات عدة كحرية الانضمام الى النقابات وحرية عدم الانضمام لها ثم حرية الانسحاب منها، كما تم تبيانه في المادة 07: - يجوز لأي عضو في نقابة أن ينسحب من الجمعية في أي وقت، بغض النظر عن أي شرط يخالف ذلك، ولكن دون المساس بحق النقابة في المطالبة بالمساهمة للعام الحالي. كما أن القانون قد ضمن استقلالية النقابات عن الدولة من حيث تكوينها وادارتها ومزاولتها لنشاطاتها[25].

وفيما يخص الجزائر، فقد أورد هذا القانون الجزائر في مواده، حيث أقر فالديك روسو وجوب تنفيذ وتطبيق القانون في الجزائر أيضا وبعض المستعمرات الأخرى وهو ما حددته المادة 10: — يطبق هذا القانون على الجزائر.

- وهو ينطبق أيضا على مستعمرات مارتينيك، غوادلوب ريونيون.

لكن هذه المادة بالذات لم يتم العمل بها في حينها بالنسبة للجزائريين، ذلك أنهم لم يستفيدوا من تطبيقه في الجزائر الى غاية سنة 1901، التي سيعود فيها وزير الداخلية الفرنسي بيار فالديك روسو الى إقرار قانون أخر لا يقل أهمية عن قانونه الأول 1884 وهو القانون خاص بعقد الجمعيات ذات الطابع الغير ربحي المؤرخ بتاريخ 01 جويلية 1901 والذي سيكون بحق منفذ الجزائريين للولوج الى النقابات العمالية والمهنية لكن بطريقة اقل ما يقال عنها ذكية.

وعن عدم استفادة الجزائريين من القانون النقابات 1884 رغم تأكيد على ضرورة تطبيقه في الجزائر، يمكن القول أن هذا القانون في الفقرة الأخير من مادته الرابع (04) اشترط بل وأكد على المواطنة الفرنسية إذ أورد فيها ما يلي: – أعضاء النقابة المهنية مسؤول عن إدارة أو مسيرين لها، يجب أن يكون فرنسيين ويتمتعون بحقوقهم المدنية[26]. في حين أن الجزائريين كانوا مصنفين في خانة الأهالي أي مواطنين من درجة الثانية وبذلك لا يستفيدون من حقوق المواطنة الفرنسية.

كما أن القوانين العنصرية والتعسفية اتجاه الجزائريين لعبت دورا كبيرا في ذلك وهنا نخص بالحديث قانون الأهالي 1871. وهذا ما تشير اليه المؤرخة جوليات بسيس Juliette Bessis في قولها[27]: " **تعود جذور الحركة النقابية في الجزائر إلى سنة 1880م، بظهور نقابة المطابع والتي لم تكن بضرورة تعني الجزائريين، إذ أن قانون النقابات 1884 الذي يسمح بحرية النشاط النقابي كان قد استثناهم باعتبار أن قانون الأهالي الذي ألغي نهائيا سنة 1944م كان لا يعتبرهم مواطنين** ..."، وبذلك لا يمكن تطبيق انون النقابات الجزائريين لأنهم لا يعتبرون مواطنين فرنسيين كاملي الحقوق. ضيف الى ذلك أن القانون الأهالي منح سلطة وصلاحيات لرؤساء البلديات فيما يخص إدارة كلما يتعلق بشؤون بالجزائريين، تلك السلطة ستجد نفس التدعيم من خلال قانون 1884. إذ جعل من البلديات ورؤساءها حجز زاوية في طريق انشاء النقابات إذ يتحتم على مؤسسي النقابات ايداع القانون الأساسي وأسماء أعضاء على مستوى البلديات كما جاء في الفقرة الأولى والثانية من المادة الرابعة (04): – يجب على مؤسسي أي نقابة مهنية إيداع القوانين وأسماء أولئك الذين سيكونون مسؤولين بأي شكل من الأشكال عن الإدارة أو التنظيم.

– ستتم هذه الوديعة في دار البلدية للمنطقة حيث يتم تأسيس النقابة، وفي باريس في محافظة السين. ومن المعروف أن رؤساء البلديات كانوا ينتخبوا من المستوطنين الأوربيين وهذه الفئة لم يخفى عداءها الشديد لأي شيء يمكن أن يخدم الجزائريين ولو بشكل بسيط ورمزي، ولذلك

سنجدهم قد وقفوا حجرة عثرة وحاجز أمام الجزائريين في الولوج الى النقابات والنضالي العمالي.

4. قانون 01 جويلية 1901 .. منفد الجزائريين الى النشاطات النقابية:

ويمكن القول أن سنة 1901 كان بداية انفتاح الجزائريين على العمل النقابي والنشاطات العمالية إذ تم اصدار قانون 01 جويلية 1901 الذي يمنح حرية التامة في انشاء الجمعيات ذات الطابع غير الربحي، ومرة أخرى كان بيار فالديك روسو صاحب القانون النقابات 21 مارس 1884 الفاعل الرئيسي في صياغة هذا القانون واقراره، فقد كان هذا الرجل يرى أن الجمعيات لها نفس روح النقابات بل هي كيان واحد لا تخلف الا في الهدف، وهذا ما يؤكده مارتين كليكونوا Martine cliquennoi في قوله: "**مهندس قانون النقابات هو وزير الداخلية، بيار ماري رينيه فالديك روسو، محامي نانت (يقصد المدينة) الملقب ب "محامي الجمعيات". ففي رأيه، تتشارك النقابات ونفس روح الجمعيات، لدى كرس عمله كنائب في المجلس من أجل حرية الجمعيات وعند توليه رئاسة المجلس سنة 1899، استطاع بفضل هذا المنصب أن ينتصر في اقرار هذا القانون على مقاوميه وخاصة الجمهوريين ...**"[28].

وفي رأينا أن قانون 01 جويلية 1901، ما هو الا تتم لما جاء به قانون 21 مارس 1884 في مجال الحريات خاصة في يخص حرية تشكيل جمعيات غير نفعية (ربحية) كما هو الحال مع النقابات والجمعيات، كما أن القانون 1901 عكس قانون مارس 1884 لم يحدد شرط المواطنة الفرنسية، لذلك سنجد أن الجزائريين المصنف حسب القانون الفرنسي بدرجة الأهالي (اي درجة ثانية بعد المواطن الفرنسي درجة الأولى) بسبب رفضهم لتجنيس مقابل تخلي عن أحوال الاسلامية، اندفعوا مستغلين هذا القانون، ليس فقط للولوج الى النقابات والنضال العمالي، بل ولتأسيس الجمعيات ذات طابع ديني وثقافي وحتى رياضي لعل أفضل مثال عن استفادت الجزائريين من هذا القانون هو تأسيس جمعية العلماء المسلمين والتي صاغت قانونها الأساسي على قواعد ونظم هذا القانون وهو ما جاء في الفصل الثاني من

القسم الأول لقانونها الأساسي المصرح ب: - هذه الجمعية مؤسسة حسب نظام وقواعد الجمعيات المبينة بالقانون الفرنسي المؤرخ بغرة جويلية 1901[29].

وكما هو الحال مع قانون 21 مارس 1884، جاء ذكر الجزائر في قانون جويلية 1901 في مادته الرابع والثلاثون (34) فقد أقرت هذه المادة وجوب تطبيق هذا القانون وأحكامه على الجزائر وباقي المستعمرات الفرنسية، إذ جاء كما يلي، المادة 34: "تسري أحكام هذا القانون على الجزائر والمستعمرات والأقاليم في الخارج".

ويمكننا تلخيص أهم نقاط الي سمحت للجزائريين باستغلال هذا القانون أو استغلال محتواه بهدف تطبيق قانون النقابات 21 مارس 1884 فيما يلي:

- عدم اشتراط المواطنة الفرنسية في القانون 1901 عكس قانون 1884 والذي أكد على ضرورة فرنسية أعضاء المؤسسين والاداريين للنقابات في الفقرة الأخير من المادة الرابعة وهنا عرف الجزائريون كيف يستغلون القانون جويلية 1901 لصالحهم للولوج الى النقابات ملتفين بذلك على القانون النقابات 1884، فالنقطة أو الثغرة القانونية - إن صح لنا تسميتها ذلك - التي استغلها الجزائريون أن الفوارق بين الجمعيات والنقابات تكاد تكون منعدمة فكلاهما جماعة ذات صفة دائمة لا تهدف الى الربح، حتى أنه في بعض الأحيان يتم اطلاق على النقابات تسمية "جمعيات مهنية" لكن جرت العادة على تمييز النقابة عن الجمعية بتخصص الموضوع التي تقوم عليه النقابة الممثل في دفاع عن المصالح المهنية[30]. هذا من جهة ومن جهة أخرى جاء انضمام الجزائريين الى النقابات في تلك مرحلة في صفة منتسبين ومناضلين فقط وليس أعضاء مؤسسين أو الاداريين مسيرين بسبب المادة المذكورة سابقا والتي اشترطت فرنسية أعضاء المؤسسين والاداريين المسيرين للنقابات وفي مقابل تشجيع هذا القانون 1901 على الحرية النشاطات الجمعوية وبذلك يكون الجزائريون قد استغلوا قانون 1901 الذي يسمح لهم بحرية نشاط الجمعوي وفي نفس الوقت لم يخرقوا قانون 1884 الذي يؤكد على شرط المواطنة الفرنسية وتمتع بجميع الحقوق المدنية فقط للمؤسسي النقابة

ومسيرين لها وليس للمنتسبين. وهذا أسباب عدم تمكن الجزائريين من انشاء النقابة خاصة بهم في تلك المرحلة المتقدمة.

– تأكيد كلا القانونين على وجوب تطبيقهما على الأراضي الجزائرية باعتبارها الأراضي الفرنسية طبقا لدستور الجمهورية الفرنسية الثانية المؤرخ بتاريخ 04 نوفمبر 1848 في مادته رقم 109: – تُعلن أراضي الجزائر والمستعمرات أراضي فرنسية ، وستحكمها قوانين محددة الى حين صياغة قانون الخاص بها بموجب هذا الدستور.

– الغاء قانون 1901 لدور للبلديات سواء بفرنسا أو بالجزائر في انشاء الجمعيات وجعلها العمالات (ثلاث الكبرى) ورؤساء الدوائر عكس قانون النقابات 1884، حيث تذكر الفقرة الثانية من المادة 05: — التصريح المسبق سيكون على مستوى العمالات أو نيابة العمالات على مستوى الدوائر محل المكتب الرئيسي للجمعية. ويتضمن عنوان وموضوع الجمعية، مقر الجمعية وفروعها، أسماء والمهن والصفت أعضاء الإدارة أو المسيرين لها[31]. وهذا الاجراء رغم بساطته الا سيخفف نوعا ما سطوة الكولون وعرقلتهم أي نوع من نشاطات وأعمال التي يمكن أن تساهم مستقبلا في بلورة الوعي الفكري والسياسي للجزائريين.

5. تأثير قانون 1884 و1901 على الحركة العمالية بالجزائر:

كان تأثير هذان قانونان على الحركة العمالية والنشاط النقابي بالجزائر كبيرا جدا ومميزا، لكن ما بين قانون الأول والقانون الثاني اختلاف كبير ليس فقط من حيث شكل ومضمون وانما من حيث استفادة ونتائج، إذ نجد أن قانون 21 مارس 1884 قد خدم الأوربيين دون الجزائريين بفتحه باب الحرية على مصرعيه أمامهم لتأسيس النقابات المهنية واعطاءهم حق الحماية القانونية لهم ولنقاباتهم وهذا ما يبينه انفجار كبير لتلك النقابات في الجزائر بعد اقرار هذا القانون حيث سيتزايد عددها بشكل كبير وبطريقة متسارع حسب احصاءات المقدمة من خلال الدراسات السابقة. أما قانون 01 جويلية 1901، فنجد أنه قد خدم الجزائريين بشكل كبير مقارنة بالجميع القوانين الفرنسية الأخرى، فعلى مستوى النقابات نجده قد سمح لهم بالولوج الى النقابات وان كان بصفة منتسبين فقط أما على

مستوى الجمعيات فقد أعطاهم القانون مساحة من الحرية لا يمكن انكارها تمخض عنها انشاء مجموعة من الجمعيات والنوادي الدينية والثقافية والرياضية وعلى رأسها جمعية العلماء المسلمين والتي استطاعت رغم امكانيات الضعيف ان تقدم خدمات جليلة للشعب الجزائري.

وبالعودة الى موضوع النقابات وتأثير قانونين على الحركة العمالية في الجزائر فنلاحظ أن النقابات كانت موجودة في الجزائر قبل اقرار قانون 21 مارس 1884. ففي العاصمة وبتاريخ نوفمبر وديسمبر 1878، تم انشأ الغرفة النقابية لعمال المعادن و الغرفة النقابية لعمال الطباعة هذه الأخير التي كانت تضم 105 عضوا، وبالموازاة مع الغرف السابقة قام نجارو الأثاث بإنشاء نقابة خاصة بهم ضمت 159عضوا. وفي أشهر التي تلتها من سنة الجديدة 1880، قام الطباخون وخبازو الحلويات لمدينة قسنطينة بإنشاء أول نقابة خاصة بهذه المهنة، يليه انشاء الاتحاد النقابي لعمال المطابع سنة 1881، وفي الموالية 1882 ظهر الاتحاد النقابي العنابي لعمال المطابع والتغليف أما في وهران تم انشاء اول نقابتين خاصتين بخبازي الحلويات (والتي ضمت 57) وعمال المطابع تلتهما نقابة النجارين. وفي سنة 1883 قام عمال مستشفى مصطفى بالعاصمة ونقاشو الحجارة انشاء نقابتهم الخاصة. ومن هنا نستطيع القول أن قانون مارس 1884 جاء لإعادة تنظيم وتجديد آليات انشاء النقابات مع توسيع مساحة الحريات للعمال والمناضلين وهو ما سيتضح مباشرة بعد اقرار هذا القانون حيث سترتفع عدد تلك النقابات الى 24 نقابة سنة 1887 موزعة بين عشر (10) نقابات في الجزائر بتعداد 776 عضو وخمسة (05) في وهران تضم 244 عضو وتسع (09) نقابات في قسنطينة تضم تحتها 349 عضو[32] في حين أن هذا العدد تضاعف بشكل كبير في سنة 1894 ليصل الى 51 نقابة في الجزائر و07 نقابات في وهران و15 نقابة بقسنطينة[33].

ويبدو أن تأثير هذا القانون لم يمس فقط إنشاء النقابات وإنما سيشجع على إنشاء البورصات العمل في الجزائر على مستوى عمالات الثلاث، وقد تضاربت أراء هو تواريخ

انشاء البورصات العمل في الجزائر، فحسب رأي رينييه غاليسو والذي أخد عنه أغلب الباحثين أن إنشاءها كان سنة 1892 أما الباحث نورة بن علاق فتذكر أن بورصة الجزائر قد تم إنشاءها في جانفي 1898 وبذلك تكون بورصة العمل قسنطينة هي أول بورصة العمل يتم إنشاءها في الجزائر والتي بدورها تضاربت أنباء حول تاريخ إنشاءها فرينييه غاليسو يذكر أن بورصتي قسنطينة ووهران كلاهما تم إنشاءهما سنة 1895 في حين أن كمال بوشامة يوردها لسنة 1897[34] .

بدأت نشاطات العمال الجزائريين تظهر مع نهاية القرن التاسع عشر، بشكل واضح ومتزايد ليس من خلال النشاطات النقابي وحسب بل تعدتها الى نشاطات التضامنية والخدماتية عن طريق إنشاء الجمعيات التعاضدية العمالية والتي كانت تهدف الى حماية العمال وعائلتهم صحيا واجتماعيا، خاصة وأن القانون الفرنسي قد حدد أهداف هذه المؤسسات في المادة الأولى من قانون 01 أفريل 1898 والتي جاء فيها: – المؤسسات التعاضدية هي جمعيات التي تهدف إلى تحقيق واحد أو عديد من الأهداف التالية: تأمين أعضاءها المشاركين وأسرهم، المساعدة والدعم في حالة المرض أو الإصابة أو العجز ، تشكيل معاشات التقاعد ، تحصيل على تأمين لصالح فرد أو جماعة في حالة الحياة أو الوفاة أو الحوادث ، توفير نفقات الجنازة وتخصيص الإغاثة للأصول (اي الأبوين) والأرامل أو الأيتام للأعضاء المشاركين المتوفين[35]. وسنجد أن الجزائريين أنشأوا أول تلك الجمعيات بعد اقرار هذا القانون مباشرة أي في نفس السنة 1898، إذ قام مجموعة من الجزائريين وعلى رأسهم علي محي الدين، محمد عموري بن سعد، هواري بن قطاط و العربي فقير باسم "**المؤسسة التعاضدية الفرونكو – عربية**" بمدينة وهران والتي كانت تعرف اختصارا "بتعاضدية وهران"[36].

وبعد اقرار قانون جويلية 1901، الذي فتح أمام الجزائريين مجال لتأسيس أي جمعية غير ربحية، عاد الجزائريون وأصحاب خبرة منهم الى تأسيس المؤسسات التعاضدية الموجهة لفئة العمال الجزائريين ونخص بالذكر محمد عموري بن سعد وهواري بن قطاط عنصران فاعلا في تأسيس المؤسسة التعاضدية الفرونكو- عربية 1898. فالسيد محمد عموري بن سعد

والذي كان يعمل معد صيدلاني عاد سنة 1905 ليأسس "**المؤسسة التعاضدية الأهلية**" في حين أن رفيقه هواري بن قطاط الذي كان يشتغل موظف بحري أنشأ هو أخر "**المؤسسة التعاضدية موشحة بمدالية العمل**"[37] وأكيد أن هاتين المؤسستين كانتا موجهتين لدرجة الأولى الى عمال المهن التي ينتمي اليها أعضاء المؤسسين لتلك التعاضديات.

6. خاتمة:

وفي الختام ومما سبق، نخلص الى أن الجزائريين ورغم القوانين التعسفية والاجراءات الاستثنائية، الا أنه استطاعوا وبحنكة كبير التفاف واستغلال القوانين الفرنسية للوصول الى غايتهم وهي الولوج الى الحركة العمالية رغم سيطرة الأوربية الكاسحة لها، وقد وجد الجزائريون في قانون النقابات المهنية 21 مارس 1884 وقانون الجمعيات 01 جويلية 1901 فرصتهم التي كانوا لها منتظرين، إذ نجد أنهم استخدموا قانون الجمعيات للالتفاف على قانون النقابات الذي كان يشترط المواطنة الفرنسية واكتمال الحقوق المدنية وهذا بحدّ ذاته يعد انجاز ونقطة تحسب للشعب الجزائر في تاريخ نضاله ضد الاستعمار.

كما يجب التنبيه الى أن ولوج الجزائريين الى النقابات العمالية في هذه المرحلة (أي بعد 1901) جاء في صورة منتسبين فقط دون تولي أي نوع من المسؤولية كانت في محاولة تجنب طائلة المساءلات القانونية التي يمكن أن يجر لها العامل الجزائري أو النقابة بأكملها بحجة خرق مادة الرابعة من قانون النقابات، لكن وإن كان انضمام العمال الجزائريين الى النقابات جاء في صفة منتسبين الا أنه ساهم بشكر فاق الحدود في تأطير هذه الفئة والشريحة العريضة من المجتمع الجزائري، هذا التأطير ستظهر ثماره في مراحل القادمة من خلال نشاطات هذه الفئة في اطار الحركة الوطنية وسيزيد تأكيدها على ذلك بعد انطلاق الثورة التحريرية أين ستصبح الحركة العمالية الجزائرية الى خدمة القضية الوطنية الكبرى.

ومما يلاحظ أيضا أن هذه القوانين قد سمحت للعمال الجزائريين بالولوج الى النقابات العمالية بصفة منتسبين فقط إذ لم تسمح لهم بتأسيس النقابات خاصة بهم في حين أن تلك القوانين نفسها قد سمحت لهم بإنشاء التعاضديات والجمعيات الخاصة بهم رغم أن النقابات

والتعاضديات والجمعيات في حقيقة الأمر إنما هي كيان واحد لجماعة ذات صفة واحدة لكن اختلاف بينها يكمن في أن النقابات هدفها نضالي قائم على المواجهة والمطالبة الدائمة بالحقوق وهذا الأمر هو ما كان يمثل هاجسا بل كابوس لنظام الاستعماري والمنظومة الكولونيالية في الجزائر. ففي منظور كبار المعمرين وأنصار المدرسة الاستعمارية فكرة مفادها أنه لا يجب سماح للجزائريين في أي ظرف من ظروف تبني أي وسيلة نضالية بصفة قانونية حتى ولو كانت تلك الوسيلة لن توفر لهم الا بضع حقوق اجتماعية، فالمطالب الاجتماعية يمكن لها أن تتحول الى مطالب السياسية والتي يمكن لها في يوم من الأيام أن تقوض سطوة الكولون وسلطتهم أو أن تهدد بكامل الوجود الفرنسي في الجزائر.

7. هوامش:

[1] محمد إبراهيم خيري الوكيل، الإطار القانوني للحرية النقابية بين الحرية والتقيد: النقابات العمالية والنقابات المهنية، مركز الدراسات العربية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2015، ص 49.

[2] محمود أيت مدور، الحركة العمالية في الجزائر إبان الحقبة الاستعمارية 1830-1962: بين النضالات الاجتماعية والكفاح التحرري، دار الهومة، د.ط، الجزائر، 2015، ص29.

[3] جين فرانسواز ديروان (1805 – 1894)، Jeanne-Françoise Deroin : ناشطة نسوية ومناضلة نقابية وصحفية فرنسية، تعتبر أول امرأة تترشخ للإنتخابات التشريعية الفرنسية عام 1949، كانت تقدم نفسها على أنها ناقط الرسمي بإسم المطالب النسوية، أسست رفقت زميلات لها نادي تحرير المرأة سنة 1848، غادرت الى لندن سنة 1852 أعقاب انقلاب نابليون الثالث على الجمهورية وبقية هناك الى أن توفية. ينظر:

- Eva Martin Sartori & Others, The Feminist Encyclopedia ofFrench Literature, Greenwood Press, London, 1999, PP 148 – 149.

[4] نفسه، ص 31.

[5] اسحاق رينه غيي شابليي (1754 – 1794)، Isaac René Guy Le Chapelier: محامي ورجل سياسي فرنسي ولد بمدينة رين، تقلد منصب رئيس الجمعة العامة الفرنسية في 04 أوت 1789 ويرتبط اسمه بقانون 14 جوان 1791 الذي منع ارتباط وائتلاف بين مجموعة من الأشخاص من نفس المهنة وقد

طبق هذا القانون الى غاية 1864 بالنسبة الى النقابات العمالية والى غاية 1901 بالنسبة الجمعيات، تم إعدامه في باريس سنة 1794. ينظر:

M. Le D' Hoefer, Nouvelle biographie universelle : depuis les temps les plus recules jusqu'à nos jours, Tome 30, Firmin Didot Frères éditeur, Imprimeurs-Libraires de l'institut de France, P.D, P 187

[6] Jean-Pierre De La Crem, Deux siècles de droits du travail : l'histoire par les lois, les éditions de l'atelier, Paris, 1998, P 27.

[7] محمود ايت مدور، المرجع السابق، ص 29.

[8] جيرو فون راندوف، لماذا تنتفض الشعوب: الانتفاضات.. تجارب ومشاهدات، ترجمة علا عادل، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة (مصر)، د.ط، 2019، ص 180 - 181.

[9] محمود أيت مدور، المرجع السابق، ص 32.

[10] شارل لويس نابليون بونابارت (1808 – 1873) Charles Louis Napoléon Bonaparte: رئيس فرنسا (1848-1852) في جمهوريتها الثانية ثم إمبراطورها (1852-1870)، ولد في باريس هو ابن لويس بونابرت ملك هولندا وأخّ نابوليون الاول، قضى شبابه في المنفى متنقلا بين ايطاليا وألمانيا والنمسا، وعندما انطلقت تورة 1848 عاد الى فرنسا وتم انتخاب عضوا في المجلس التأسيسي وبفضل شهرته انتخب رئيسا أول للجمهورية الثانية لكنه ما لبث أن جمع كل السلطات والصلاحيات في يدّ ليعلن نفسه امبراطورا ويعلن عن قيام الامبراطورية الثانية سنة 1852، انتهى حكمه بعد هزيمته أمام بروسيا 1870 ليتوفى بعدها بثلاث سنوات في انجلترا سنة 1873. ينظر: - فراس بيطار، الموسوعة السياسية والعسكرية، الجزء الثالث، دار الأسامة للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، د.ط، 2003، ص ص 1019 - 1020. وأيضا:

- Ch. Dezobry et Th. Bachelet, Dictionnaire Général de Biographie et Histoire de Mythologie de Géographie ancienne et moderne comparée, Première parti, Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1895, P 1146.

[11] طه عبد الناصر رمضان، هكذا ساهم هذا "الإمبراطور" برسم ملامح فرنسا المعاصرة، الموقع العربية: www.alarabiya.net، تاريخ النشر: 2018/12/03، 06:09.

[12] Pierre Karila – Cohen et Blaise Wilfert, leçons d'histoire du syndicalisme en France, Presses Universitaires de France, 1998, P-P 47 – 48.

[13] محمود أيت مدور، الحركة العمالية في الجزائر من بداياتها الأولى الى غاية 1954، أطروحة دكتوراه في تخصص التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر 2، بوزريعة (الجزائر)، 2013 – 2014، ص 13.

[14] تولين هنري لويس (1828 – 1897)، Tolain Henri louis: من مواليد باريس العاصمة وبتحديد 18 جوان 1828، بدأ حياته كعامل إزميل برونز ومن خلال مهنته بدأ النضال النقابي حيث انخرط في الشركة التأمين المتبادل في سنة 1852 حيث اقترح انتخاب ممثلين عن الحرف في المجالس المدن الكبرى. تقلد منصب أمين مساعد لشارع تمبل بباريس ثم نائبا (1871 – 1876) ثم سيناتورا بمجلس الشيوخ (1876 – 1897)، لكن شهرته اقترن بالبيان الستين الذي كتبه في 17 فيفري 1864 والذي تم نشره في جريدة الراي الوطني المعارضة للإمبراطورية. ينظر:

- Adolphe Louis Émile Bitard, Dictionnaire général de biographie contemporaine française et étrangère, Editeur Maurice Dreyfous, Paris, 1878, P 1097.

[15] Alexandre Zévaés, Les candidatures ouvrières et révolutionnaires sous le Second Empire, Revue d'Histoire du XIXe siècle (La Révolution de 1848 et les révolutions du XIXe siècle), Tome 29, Numéro 142, Septembre-octobre-novembre 1932, p 137.

[16] Jean Daniel Reynaud, les syndicats en France, Tome 1, Édition seuil, Paris, P 11.

[17] محمود أيت مدور، المرجع السابق، ص 33.

[18] جول فرونسوا كميل فيري (1832 – 1893)، Jules François Camille Ferry: رجل سياسة فرنسي بدأ حياته المهنية كمحامي ومعارض لنظام الامبراطوري، تولى العديد من المناصب السياسية قبل أن يعين وزيرا للتربية في فيفري 1878 في حكومة وادنجتون Waddington وبعد عشرين شهرا كوزير لتربية عين على رأس الحكومة 23 سبتمبر 1880 ليستقيل في 10 نوفمبر 1881 ثم يعاد ويعين مرة ثانية في 21 فيفري 1883 الى مارس 1885. ينظر: - دحو فغرور، جول فيري: مهندس الامبراطورية الفرنسية، مجلة العصور الجديدة، العدد 01، 2011، ص 111.

[19] بيار روسو فالديك (1846-1904)، Pierre Rousseau Waldeck: قانوني ورجل دولة فرنسي، انتخب سنة 1879 نائبا برلمانيا ثم وزيرا للداخلية في حكومة غامبيتا Gambitta 1881-1882، احتفظ بنفس الحقيبة في عهد جول فيري G.Ferry ارتبط اسمه بقانون الذي صاغه هو بنفسه وصادق

عليه المجلس النيابي المتعلق بالسماح بإنشاء النقابات المهنية. ينظر: – الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، الجزء الرابع، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، الطبعة الأولى، 1994، ص ص 457-458.

- Biographie de 900 membres de l'assemblée nationale constituante, la société de littérateurs et de publicistes, P-H. Krabbe libraire- éditeur, Paris, 1849, P 298.

- Pierre Sorlin, Waldeck-Rousseau, Annales : Economies, sociétés, civilisations, 2, 24ᵉ année, 1969, P P 532-538. N

[20] 21 mars 1884 : les syndicats deviennent légaux, http://foed.over-blog.com/21-mars-1884-les-syndicats-deviennent-legaux.html, 21/03/2015.

[21] جول جريفي (1807 – 1891) Jules Grévy: بدأ حياته المهنية كمحامي بعد دراسته الحقوق، وفي 1848 تقلد منصب عضو مجلس التأسيسي أعقاب الثورة 1848، لكنه سجن سنة 1851 بعد انقلاب نابليون الثالث على الجمهورية واعلانه امبراطورا، أصبح رئيس المجلس الوطني سنة 1871 ليستقيل بعده سنة 1873 بعد تحوله الى المعارضة التي واصل نشاطه من خلالها لينتخب رئيسا رابعا للجمهورية الفرنسية الثالثة في جانفي 1879 والذي شعله الى غاية ديسمبر 1887. ينظر:

- Jean-Jacques Lévêque, Les années impressionnistes : 1870-1889, ARC Édition Internationale, Paris, P 60.

[22] Jean-Pierre Maury, grandes lois de la république : loi du 21 mars 1884 relative à la création des syndicats professionnels, Digithèque de matériaux juridiques et politiques, site : www.mjp.univ-perp.fr .

[23] محمد إبراهيم خيري الوكيل، المرجع السابق، ص 51.

[24] La loi relative à la création des syndicats profissionnels, Journal Officiel de la république francaise, N° 81, Samedi 22 mars 1884.

[25] محمد ابراهيم خيري الوكيل، المرجع السابق، ص 65.

[26] La loi relative à la création des syndicats profissionnels, Journal Officiel de la république francaise, N° 81, Samedi 22 mars 1884, P01.

[27] Juliette BESSIS, Maghreb, la traversée de siècle, éd. L'Harmattan, Paris, 1997, p.205.

[28] Martine Cliquennois, La loi du 1er juillet 1901 dans le siècle, Journal du droit des jeunes, N° 207, septembre 2001, P11.

[29] محمد علي الصلابي، كفاح الشعب الجزائري: سيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت (لبنان)، 2017، الطبعة الأولى، ص 197.

[30] هيثم حامد المصاورة، المنتقى في شرح قانون العمل، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان (الأردن)، د.ط، 2008، ص 303.

[31] La loi relative du contrat d'association, journal officiel de la republique francaise, N° 177, mardi 02 juillet 1901, p 01.

[32] Nora Benallègue-chaouia, mouvement ouvrier et question nationale 1919 – 1954, OPU, Alger, 2005, P 71 – 72.

[33] محمود أيت مدور، المرجع السابق، ص 79.

[34] Kamel bouchama, le mouvement ouvrier et syndical en Algérie, édition Juba et el Marifa, Alger, 2016, p 39.

[35] La loi relative aux societes de secours mutuels, journal officiel de la république française, N° 94, mardi 05 avril 1898, p 01.

[36] Saddek Benkada, EL MISBAH : Premier journal Jeune-Algérien, Oran-Tlemcen (1904-1905), Revue Insaniyat, N° 79, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, mars 2018, P 45.

[37] Nora Benallègue-chaouia, op cit, p71.

الأقليات الدينية والعرقية (المغرب نموذجا 1850-1950): دراسة في المفهوم

A study in the meaning of religious and ethnic minorities: Morocco as a case study (1850-1950)

محمد الصديق احمموشي[1]
جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، (المغرب)،
hmamouchiseddik@gmail.com

تاريخ الاستلام: 28 /2020/10 **تاريخ القبول**:09 /2020/11

ملخص:

يعد موضوع الأقليات من الموضوعات المهمة في تاريخ الشعوب، بالنظر إلى تجذرها وتجددها في نفس الوقت مع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تحدث على مرّ العصور. والباحث فيه حتما تعترضه عدة صعوبات مرتبطة بالمفهوم والسياق التاريخي، وبحقل الدراسة ومجالها، واختلاف المقاربات التي يتم توظيفها، فضلا عن كونه موضوعا تتداخل فيه تخصصات عديدة مثل علم الاجتماع والأنثربولوجيا والسياسة والتاريخ. لذلك سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية استعراض مجموعة من التعريفات التي قد تمكن من إعطاء تعريف أو معنى أكثر شمولا، وكذلك استنتاج مختلف المعايير المعتمدة لتحديد دلالة مفهوم الأقلية وتوضيح أبعاده.

على ضوء ذلك، يمكننا أن نقف على أهم المفاهيم المؤطرة للأقليات التي عاشت في كنف المجتمع المغربي سواء الدينية (أهل الذمة/أهل الكتاب) أو العرقية (الأجانب عموما)، باعتبارها جماعات شكلت أقلية ضمن مجتمع غالبيته من المسلمين.

الكلمات الدالة: أقليات، الدين، العرق، المغرب، القرنين 19 و 20

Abstract:

Having been influenced by the economic and social changes throughout history, the issue of minorities has become one of the most important topics in the history of people. A researcher who deals with this topic is likely to face a variety of difficulties related to the concept

[1] **المؤلف المرسل:** محمد الصديق احمموشي؛ hmamouchiseddik@gmail.com

itself and its historical context, the subject filed and the different approaches that can be adopted. In addition to this, this kind of topics in multidisciplinary in which many disciplines such as Sociology, Anthropology, Politics and History are involved. For this reason, this research paper will introduce various definitions which are meant to give a more comprehensive meaning to the term “minorities” as well as it will deduce the different criteria adopted to define the concept of minorities and its dimensions.

This research will shed light on the most important framing concepts of the minorities that lived within the Moroccan society, weather religious (Ahl Adima, Ahl Al Kitab) or ethnic (foreigners in general), that were seen as minority groups within a society most of which are Muslims.

Keywords: minorities; religion; race; Morocco, the 19th and 20th centuries.

1. مقدمة:

ظلّ موضوع الأقليات الدينية والعرقية، إن صحّ القول، ضمن قائمة المسكوت عنه في أغلب الكتابات التاريخية، كما ظل الحديث عنه يحوطه قدرٌ كبير من اللبس وعدم وضوح الرؤية حول مفهوم "الأقلية"، مع سعي واضح لتوظيف هذا المصطلح ضمن سياق وحيد ألا وهو التمايز والتعارض بين "أقلية" و"أغلبية". بيد أن هناك سياقات متعددة في استعمال مصطلح "أقلية" للتعبير مثلا عن الأقلية الدينية أو الأقلية العرقية.

والمغرب، شأنه شأن باقي البلدان العربية، عرف تاريخه حضور مجموعات بشرية تجسد أقلية دينية وعرقية في علاقتها بالأغلبية، وبكل العناصر المكونة للمجتمع.[1] فالعنصر اليهودي، وإن اتسم وجوده بالقدم داخل المغرب حيث يقدره البعض بحوالي ألفي سنة،[2] إلا أنه ظل يحتفظ بصفة "أقلية"/أهل الذمة منذ أن أُعلن الإسلام رسميا دين الدولة مع مجيء الأدارسة إلى يومنا هذا. بالمقابل، أصبحت مسألة الأقلية المسيحية بالمغرب تفرض نفسها بقوة منذ منتصف القرن التاسع عشر، خصوصا مع تنامي نشاط الحركات التبشيرية متستّرة تحت غطاء الترحال أو الاستكشافات الجغرافية، فضلا عن انخراط المغرب في عدة معاهدات مع أوربا التزم بموجبها ضمان حقوق دينية للمسيحيين الأجانب وإقامة الشعائر الكاثوليكية

على أرضه، وصلت ذروتها مع دخول المغرب تحت نظام الحماية سنة 1912م، فنتج عن هذا الوضع تزايد أعداد الأوربيين المقيمين بالمغرب. فإذا كان عدد هؤلاء لا يتجاوز 250 أوربيا سنة 1832م، فقد ارتفع عددهم على التوالي إلى 1360 و 3500 ثم 9000 سنوات 1864م، 1885م، و1895م، منهم الإسبان والإنكليز والفرنسيون وكذلك الإيطاليون والبرتغاليون والألمان[3]. وكان حينها يبلغ عدد سكان المغرب حوالي ثمانية ملايين نسمة سنة 1886م[4]. لكن مع دخول المغرب عهد الاستعمار، ارتفع عدد المسيحيين الكاثوليك من 70000 سنة 1925م إلى 130631 سنة 1933م، وهو رقم يقارب عدد اليهود بالمغرب 134636 في نفس السنة. واستمر الحضور المسيحي بالمغرب في الارتفاع ليصل إلى 256883 سنة 1942م مشكلين الأقلية الدينية الأولى في المغرب بعدما تراجع عدد اليهود إلى 161942.[5]

والجدير بالملاحظة أننا وظفنا مصطلح "الأقلية" في هذه الورقة البحثية لا بمفهوم الجماعة التي تشعر بالاغتراب أو تعاني من الإقصاء والحرمان من التمتع بحقوقها أو تمارس عليها صورا من الاضطهاد والمصادرة لحرياتها الدينية من طرف الأغلبية المسلمة الحاكمة، بل بالمفهوم العددي الذي يحتم تصنيف هذه الجماعات اليهودية أو المسيحية في خانة الأقلية، على أن تكون هذه الجماعة القليلة العدد تختلف عن باقي مكونات الأغلبية من جوانب أخرى كالعرق أو اللغة أو العقيدة والتاريخ والحضارة والعادات، أو كل ذلك[6].

2. التأصيل النظري لمفهوم الأقلية

يقرّ الدارسون بصعوبة الوصول إلى تعريف موحد لمفهوم الأقلية، ذلك أن هذا المفهوم "لا يتطابق في كل مكان وعلى مرّ العصور، فهو يستلهم دائما الظرف التاريخي السياسي الذي يعطيه شحنته... وأبعاده الاجتماعية"[7]. ويمكن القول، ونحن في سياق تحديد مفهوم الأقلية، "إن مجرد الحديث عن أقلية من الأقليات، فإن المسألة سوف تبدو ثانوية أو فرعية، باعتبار أنها لا تتعلق إلا بمصير جزء صغير من الجماعة. وكلمة أقلية ذاتها تحذف أساس المشكلة. إذ يبدو الأمر كما لو أن على الأغلبية أن تجد حلا لمشكلة الأقلية التي تطرح بشكل من الأشكال غرتها عن المجتمع، كما لو كانت مفروضة عليه كمشكلة. وننسى عندئذ أن في هذه الكلمة بالذات

يتبلور مفهوم كامل... للجماعة، وأن تحديد الأقلية يعني تحديد الأغلبية، وتوحيد الجماعة (الأقلية) مع الأغلبية"[8].

1.2 تعريـــف الأقليات

من الناحية اللغوية، اشتق لفظ "أقلية" من فعل (قلل)، وهي في لسان العرب: القلّة ضد الكثرة. ويقال قلّ، يقلّ قلّة فهو قليل، وقلّله وأقله أي جعله قليلا، وأقلّ الشيء: صادفه قليلا وأقلّ الرجل: افتقر. والقلّة والقُلُّ كالذُلُّ والذِلّةً[9]. وجاء في منجد اللغة و الأعلام: قلّ وقلا ضده كثرة[10]. وبناء عليه، فإن الأصل اللغوي لكلمة "أقلية" يدل علة القلّة في اتجاه المعنى الضدي للكثرة.

أما من الناحية الاصطلاحية، وارتباطا بموضوع دراستنا، فالأقلية، تعني "مجموعة من رعايا ما تنتمي من حيث الجنس أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه أغلبية رعاياها".[11] إلا أننا نجد استعمالات متعددة لمصطلح "أقلية" للدلالة على معاني أخرى، قد لا تكون لها علاقة بالجماعات الدينية أو الإثنية؛ فمثلا في عالم الساسية، ينصرف المفهوم للدلالة على "أغلبية" مقابل "أقلية" حزبية.[12] وقد يعني أيضا جماعات تعيش داخل المجتمع الواحد كالمسنين و النساء، لكنها تصنف في خانة الأقلية "لإحساسها بالتدني وسوء المعاملة والتمييز من قبل باقي أفراد المجتمع"،[13] في حين قد يستخدمها البعض للدلالة على معنى سوسيولوجي صرف من خلال اعتبار الطبقة البورجوازية أقلية على الصعيد الاجتماعي.[14]

وبناء على ذلك، ثمة ملاحظتين أساسيتين يجب على الباحث الانتباه إليهما عند تحديده لمفهوم الأقلية، وهي أن هناك سياقات متعددة في استعمال مصطلح "أقلية"، كما أنه يصعب القول بتعريف دقيق وموحد لمفهوم الأقلية، وهذا ناتج عن نسبية المفهوم، فضلا عن تعدد المرجعيات والمقاربات. أما الملاحظة الثانية، فالأقلية بالضرورة تخضع لمجموعة مهيمنة داخل المجتمع.

وقد تمّ تعريف الأقلية في "اللجنة الفرعية لإلغاء التمييز وحماية الأقليات التابعة للأمم المتحدة"بأنها جماعات تابعة داخل شعب ما، تتمتع بتقاليد وخصائص إثنية أو دينية أو لغوية معينة، تختلف بشكل واضح عن تلك الموجودة لدى بقية السكان، وترغب في دوام المحافظة عليها.[15]

ويفترض كل من شارل واجلي ومارفن هاريس[16] أن للأقليات خمس صفات: أنها أجزاء تابعة داخل مجتمع الدولة التي تنضوي تحت لوائها، كونها تتمتع بصفات عضوية وثقافية خاصة، وتعتقد الأجزاء المسيطرة في المجتمع الذي تعيش بداخله تخاول التقليل من قيمتها، وحتى في حالة عدم وجود خصائص ثقافية أو بيولوجية خاصة واقعية، فإن العضوية داخل الأقليات تنتقل بالوراثة عبر الأجيال. أما الخاصيتين الرابعة والخامسة فترتبطان بالسمات الخاصة المشتركة بين أفراد الأقليات التي تخلق نوعا من الشعور بالذات فيما بينهم، مما يؤدي بأفراد الأقليات إلى الاتجاه طواعية أو بالضرورة إلى التزاوج الداخلي فيما بينهم.

بيد أن وجود أقلية ما لا يكتمل إلا بإضافة معطيين آخرين: أولهما، وجود كيان سياسي يحتضن أقليات تخالف الأغلبية في الانتماء العرقي.[17] وثانيهما وجود التمايز في أفراد هذه الجماعة/الأقلية، وتباينها عن المجتمع/الأغلبية، وهو تمايز ينطوي على عنصر ذاتي وآخر موضوعي. "العنصر الموضوعي هو وجود الاختلاف أو التباين بالفعل في أي من المتغيرات... (اللغة، أو الدين، أو الثقافة، أو الأصل القومي، والمكاني، أو السمات الفيزيقية). أما العنصر الذاتي فهو إدراك أفراد الجماعة والجماعات الأخرى القريبة منها لهذا التباين والاختلاف. وهو ما يؤدي إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة في مواجهة الجماعات الأخرى"[18].

2.2 معايير تحديد مفهوم الأقلية

أمام هذا العدد الكبير من التعريفات الاصطلاحية، يمكن استنتاج معايير لتحديد دلالة مفهوم الأقلية وتوضيح أبعاده ومدى ملاءمته لواقع الأقليات بالمغرب خلال مائة سنة تمتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين.

1.2.2 المعيار العددي

يعتبر المعيار العددي أو الكمي هو المعيار المعتمد من قبل العديد من الباحثين، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عدد أفراد جماعة الأقلية مقارنة بعدد باقي أفراد المجتمع هو الذي يفرض تصنيفها ضمن خانة الأقلية. فالعدد في منظور الموسوعة الأمريكية مثلا هو العامل الوحيد الذي يقرر وضع الجماعة بالنسبة إلى باقي الجماعات الأخرى في المجتمع.[19] وهو

أيضا المعيار الذي اعتمدته الموسوعة العربية حينما رأت أنه "غالبا ما يكون بين رعايا الدولة فئات تنتمي بجنسها أو بلغتها أو بدينها إلى غير ما تنتمي إليه غالبة الرعايا".[20]

وبناء على ماتقدم، أمكن لنا القول بأن معيار العدد أصبح مدخلا أساسيا للتعريف بالأقلية اليهودية في المغرب، قياسا إلى حجمها النسبي ضمن المجتمع، وبالتالي كان له دورا حاسما في تحديد وضعها كأقلية، خصوصا عندما تكون هذه الطوائف اليهودية القليلة العدد متمايزة عن غالبة العناصر الاجتماعية الأخرى من ناحية الدين واللغة والعادات. وفي سياق ذلك، نستعرض بعض الإحصائيات التي تعكس حقيقة هذا التمايز العددي بين الجماعات اليهودية والمسلمة بالمغرب خلال الفترة الممتدة م بين 1880 إلى غاية 1952:

الجدول 1: عدد السكان اليهود مقارنة بالسكان المسلمين بالمغرب

السنة	المسلمون	اليهود
1888م[21]	7.000.000	200.000
1921م[22]	3.371.800	81.300
1926م[23]	5.400.000	100.000
1941م[24]	6.583.945	130.600
1952م[25]	7.500.000	195.000

وكان رئيس اللجنة الخيرية اليهودية العالمية ألبير كوهن قد كتب تقريرا مفصلا عن الطوائف اليهودية المغربية سنة 1860م في رسالة موجهة إلى رئيس تحرير جريدة L'Univers Israélite، يستعرض فيه توزيع الساكنة اليهودية في أهم مناطق الإيالة المغربية حيث بلغ عددهم 60400 يهوديا، واصفا إياها ب"الأقلية" بالنظر إلى عددها القليل مقارنة مع الأغلبية المسلمة.[26]

أما الأقليات المسيحية بالمغرب، فقد اتسع نشاطها التبشيري ليشمل مختلف مناطق المغرب منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعدما

ظل مقتصرا على أفراد الجاليات المسيحية التي كانت مستقرة عل طول السواحل المغربية منذ بداية القرن.

الجدول 2: الأقليات المسيحية بالمغرب من 1856 إلى 1905

البلد الأصلي	العدد
إسبانيا	296
انجلترا	89
فرنسا	24
إيطاليا	15
البرتغال	25
ألمانيا	3
مغاربة	6
المجموع	458

المصدر: **بلقاسم الحناشي، الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموركسية والتوثيق والمعلومات، زغوان، 1989، ص 73.**

والحقيقة أن لحجم الجماعة أو عددها، قيمة كبيرة في حياة الجماعة العامة، سواء في الماضي أو في الوقت الحاضر، إذ لا يخفى ما للعدد من "أهمية على صعيد تصارع القوى الجماعية، فما قاله ابن خلدون بالنسبة إلى كثرة العدد في تصارع القبائل والعصبيات، يمكن قوله بالنسبة إلى تنافس الجماعات الأخرى"[27].

وهكذا يتضح في ثنايا ما تقدم، توظيف المقاربة العددية في التعاطي مع مسألة الأقليات بالمغرب التي تعتمد معيار العدد، الذي تعرض هو الآخر لعدة انتقادات. فالمعيار العددي، في نظر منتقديه، إنما هو معيار مضلل أو غير مجد في تحديد وضع الأقلية، وأن ما يحدد وضعها – في رأيهم- إنما هو مدى الأهمية التي تتمتع بها داخل الجماعة، فإن كانت في وضع اجتماعي، اقتصادي، سياسي مرموق فإنها لا تعد في سياق الأقليات.

2.2.2 معيار الأهمية

حسب أنصار هذا المعيار، فالأقلية لا تعني بالضرورة الجماعة الأقل عددا قياسا ببقية سكان الدولة، وإنما هي الجماعة الأقل أهمية،[28] سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي. فالعبرة هنا ليس بالعدد وإنما بمعيار الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي لجماعة معينة قياسا ببقية السكان. وقد استندت الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية إلى بعض الأمثلة من قبيل أن الزنوج لا يمكنهم أن يشكلوا إلاّ اقلية في الولايات الجنوبية الأمريكية، على الرغم من أنهم يشكلون الأغلبية من حيث العدد قياسا بالسكان البيض.[29]

تنطلق هذه المقاربة إذن، من مبدأ السيطرة والهيمنة التي تمارسها فئة تكون في موقع الحاكم على حساب فئة مستضعفة تكون في وضعية المحكوم. "وغالبا ما تنشأ هذه الثنائية المتصارعة نتيجة غزو أو احتلال أو هيمنة سياسية واقتصادية استعمارية، يصبح خلالها المحتل هو الغالب، فيسيطر على مقدرات المغلوب الذي يصبح في وضع الاقلية مهما كثر عدده أو تضخمت نسبته، مع احتمال طمس هويته".[30] وهذا ما جعل أحد الباحثين يطلق وصف "الأقلية الاستراتيجية" على مثل هذه الأقليات، باعتبارها تحتل المواقع الحساسة والفاعلة في المجتمع،[31] حيث تجمع بين قلة العدد والفاعلية السياسية.[32] ويمكن للمستعمِر إغراق البلد المستعمَر بمستوطنين وافدين من الدولة المستعمرة بهدف الهيمنة واستغلال خيرات البلاد. وهذا هو حال الأقلية الأوربية التي أفلح الاحتلال الفرنسي في فرضها على المجتمع المغربي كفئة حاكمة، فتحولت من أقلية عددية إلى أغلبية بناء على مبدأ الأهمية والغلبة.

إلاّ أن هذا المعيار، رغم واقعيته في بعض الحالات (حالة المغرب في مرحلة الاستعمار كمثال)، لا يمكن الأخذ به بشكل مطلق، ذلك أن القاعدة المتعارف عليها هي أن وضع الأقليات الأجنبية (الأوربية) بالمغرب شأنه شأن باقي الدول التي شهدت الاستعمار، إنما هو وضع استثنائي لن يدوم طويلا. كما أن أبناء هذه الأقليات، طالما يشعرون- ووفقا لما يراه بعض الباحثين- بأنهم "لن يكونوا يوما ما أفضل من مواطنين من الدرجة الثانية".[33]

فالناظر إلى تاريخ الأقليات المتواجدة بالمغرب، على الأقل استنادا إلى معيار الأهمية، وتماشيا مع الطرح الذي تبناه بيتر وورسلي، سيخلص إلى أن "الانتماء إلى أقلية عرقية قد يحمل معه الخوف الدائم من الموت والسلب"[34]. وأن مشاعر التفوق عند الأجنبي، لم تكن وليدة ارتدائه لملابس مختلفة، أو أكله لأطعمة مغايرة، بل لكونه يمتلك موارد الثقافة المهيمنة ووسائل التحكم في الأغلبية العددية.

3.2.2 معيار الشعور بالانتماء

هناك من الباحثين من يركز على معايير أخرى في تحديد مفهوم الأقلية، ومنها معيار"الشعور بالانتماء" إلى الأقلية. ويظهر هذا الشعور، بشكل خاص وبأجلى صوره، في أوقات الأزمات، أي في حالة استشعار الأقلية بحصول تهديدات أو ضغوط مباشرة تعرض وجودها أو مصالحها للخطر، ولكن هذا لا يعني اختفاء هذا المعيار في الأحوال الاعتيادية، إذ يكون في هذه الحالة -في حدوده الطبيعية- كشعور عادي بالاختلاف عن الآخرين[35].

فالأقلية تكون هنا "واعية تماما بتلك المقومات المشتركة التي تحقق لها التضامن الداخلي والتمايز في التعامل الخارجي، ذلك أن الأقلية هي نتاج لعملتين: الأولى هي استقطاب كل من يشترك معها في تلك المقومات، والثانية هي استبعاد كل من يختلف معها فيها"[36]. وهذا يعني حضور وعي جماعة معينة بإدراك اختلافها وتمايزها عن باقي سكان الدولة رغم تعايشها معها، إما باللغة أو العرق أو الدين أو القومية، كما أن الأغلبية بدورها تدرك أو تحس بهذا الاختلاف.[37]

وكغيره من المعايير السالفة الذكر، لم يسلم معيار "الشعور بالانتماء" هو الآخر من النقد، ذلك لأن انخفاض درجة الوعي أو الإدراك، لدى بعض الجماعات بذاتها "أي الشعور بتميزها الذاتي عن الآخرين"، لا ينفي باعتقاد بعض الباحثين، انتسابها لتلك الجماعات، من جانب، أو يؤدي إلى استبعادها من نطاقها من جانب آخر،[38] وإن كان هذا النقد لا يُعول عليه كثيرا، باعتبار أن كثيرا من أبناء الأقليات يتعرضون بطواعية، في كثير من المجتمعات، إلى الانصهار التدريجي في منظومة المجتمع الأكبر، وهذا ما يلاحظ بوضوح في المجتمع المغربي، الذي يضم جماعات بشرية تختلف عن باقي

سكان الدولة في الدين (اليهود المغاربة مثلا) ولكنها اندمجت في إطار الثقافة المغربية وتوحدت في هوية مغربية مشتركة واحدة.

4.2.2 معيار المصلحة المشتركة

هناك من الباحثين من يعتمد معيارا مغايرا في تحديد أساس الانتماء للأقلية، وهو معيار "المصلحة المشتركة". وبناء عليه فالأقلية هي "جماعة اجتماعية، ذات مصالح مشتركة، تربط ما بين أعضائها تما يجعلهم متميزين عن بقية المجتمع".[39]

فالمشاركة في المصلحة، حسب أنصار هذا الاتجاه، تمثل معيارا يقوم على أساسه الانتماء إلى جماعة معينة. وهذه الجماعة لا تخرج عن نطاق الأحزاب السياسية أو النقابات أو النوادي الاجتماعية أو غيرها من المنظمات أو المؤسسات... بمعنى الجماعات القائمة على حرية الفرد في الانتماء إليها.[40]

ويردّ منتقدو هذا المعيار بأن الانتماء إلى الأقليات لا يتم وفي أغلب الأحوال، بشكل إرادي، وإنما و بشكل غير إرادي، بمعنى أن الإنسان يأتي إلى الدنيا، ليجد نفسه منتميا إلى أسرة معينة، لم يكن له أي دور أو علاقة باختيارها، وكذلك الحال بجماعته العضوية التي ينتمي إليها، كالعرق أو الدين أو القومية... والعكس تماما بالنسبة لبعض الحالات يمكن فيها الإنسان، أن يغير انتمائه الإثني، بشكل طوعي أو إرادي، وبقرار شخصي منه، كأن يغير دينه أوطائفته بالانتماء الذاتي إلى دين اخر، أو أن يهاجر إلى دولة أخرى، ذات أصول مختلفة عن جذوره التي ينحدر منها.[41]

وبناء على ما تقدم، وعلى ضوء المفاهيم والمعايير المتعددة للأقليات، يمكن القول، إنه لا يوجد تعريف جامع لمفهوم الأقلية، وكذلك الحال بالنسبة إلى المعايير، حيث لم نجد معيارا متفقا عليه بين الباحثين، للانطلاق من خلاله في دراسة الظاهرة، وهذا ما أدى بهم إلى تباين المعالجة، ثم تباين الحلول التي اعتمدوها، وفقا للاتجاهات التي انطلقوا من خلالها. إلاّ أنه، وعلى الرغم من عدم الاتفاق المذكور بين الباحثين، إلاّ أن ذلك لا يمنع ، في هذا البحث، من توظيف مفهوم الأقلية القائم على معيار العدد، بمعنى الحجم النسبي للأقلية ضمن الجماعة الأغلبية التي ينتمي إليها عموم سكان الدولة. فالأقليات التي عاشت في كنف المجتمع المغربي سواء الدينية (يهود،

نصارى) أو العرقية (معمرون) لم تشكل قط أغلبية بالمفهوم العددي، وظل وضعها في عداد الأقليات.

وهكذا فإن المدخل الأساسي في تحديد في وضع الأقلية الدينية و العرقية بالمغرب، إنما هو عددها أو حجمها النسبي إزاء الجماعات الأخرى داخل المجتمع المغربي. ولكن اعتماد معيار العدد، كمنطلق لتحديد وضع الأقلية، لا يعني إهمال المعايير الأخرى، ولا سيما معيار الأهمية، باعتبار الوضع الاجتماعي والاقتصادي وحتى السياسي لهذه الأقلية وقدرتها على التأثير ، في كثير من الفترات، في رسم معالم سياسة الدولة، مع الأخذ بعين الاعتبار معيار شعور هذه الاقلية بالانتماء والإحساس بروابطهم المشتركة والدفاع عنها في حالة تعرضها للخطر.

3. التأصيل النظري لمفهوم الأقلية الدينية والعرقية

1.3 الإطار النظري لمفهوم الأقلية الدينية

كان للدين ولا يزال، دوره الواضح في حياة الشعوب والجماعات المختلفة، على مدى الفترات التاريخية المتعاقبة، ولعل هذا الدور قد جاء في ظل مجموعة من المتغيرات الاجتماعية والحضارية، مع كل حقبة من حقب التاريخ، التي مرت بها تلك الجماعات.[42]

وعلى الرغم من كثرة تداول كلمة أو مصطلح "الدين"، وعلى أهميته في حياة الجماعات البشرية، إلاّ أنه من الصعب جدا إيجاد تعريف موحد له، وإن كانت هناك عدة محاولات من قبل العديد من الباحثين للتعريف به[43]. وتبقى رابطة الدين، في نظر هؤلاء الباحثين والمفكرين، من أهم العوامل التي تؤدي إلى توحيد الشعوب أو إلى انقسامها وتفرقتها. فبينما "يكون الدين عاملا قويا في توليد الوحدة الاجتماعية بين أعضاء الجماعة الذين يتمسكون به، كما أشار دوركايم، فإنه في نفس الوقت قد يكون عاملا أساسيا في انقسام وانشطار المجتمع الكبير، خصوصا عندما يعتقد أبناؤه بأديان مختلفة ومتناقضة".[44]

والحالة التي يلعب فيها الدين دورا تكامليا، على صعيد الوحدة الوطنية، تكون عندما يسود دين واحد، بين جميع أو معظم أفراد الجماعة الوطنية الواحدة.[45] بمعنى، أن "سيادة دين واحد لجماعة ما، يكون من عوامل تماسكها وقوتها".[46] وإذا كان الدين، والحالة هاته، قد ساهم بشكل كبير في توحيد الدولة المغربية على مرّ العصور، حيث لعب الإسلام دورا

تكامليا واضحا في حياة الأمة المغربية، وفي عمليات التكامل الوطني، فإن وجود اختلافات دينية داخل الجماعة الوطنية المغربية لم تكن لتؤثر على وحدتها أو لتفرز حالة من الصراع الديني أو "الطائفي". وهكذا لم يترتب عن ظهور أقليات دينية بالمغرب (اليهود والنصارى)، تختلف عن دين "الأغلبية"[47]، أي صراع في كل الأحوال، ذلك وجود هذه الأقليات الدينية، إنما يعد ظاهرة طبيعية واعتيادية.

في الحقيقة، يتباين مفهوم الأقلية الدينية في الأدبيات الإسلامية- يجمع الباحثون على أن مصطلح "أقلية" لم يرد في الأدبيات الإسلامية سواء تاريخية أو فقهية أو في كافة مناحي المعرفة الإسلامية[48]-عن غيرها من الأدبيات الغربية نتيجة عوامل مرتبطة بالعقيدة والتاريخ والبيئة والثقافة، حيث يتداول الباحثون المسلمون مصطلح أهل الذمة كما سنبينه من خلال ما سيأتي.

1.1.3 أهل الذمـة

ارتباطاً بموضوع دراستنا، فإن الحديث عن الأقلية الدينية بالمجتمع المغربي/ المسلم[49] لا يستقيم دون توظيف مصطلح "أهل الذمة" أو "أهل الكتاب"، حيث يفضل كثير من الباحثين والمفكرين المسلمين عدم استخدام مصطلح الأقليات في وصف وضعية غير المسلمين تاريخيا وراهنا. "وبالرغم من مسوغات استخدام المصطلح أو المفهوم، إلاّ أنهم يكادون يتفقون حول تجنب استخدامه في الفكر الإسلامي المعاصر".[50]

وبغض النظر عن التسمية، فإن الإسلام واجه منذ البداية جماعات لا تؤمن بالدين الشامل، فكان لابد من إيجاد صيغة تعايش سلمي للاختلاف والتمايز تمثلت في وضعية أهل الذمة أو أهل الكتاب "كتجربة توحيدية مشتركة تقرب النبي محمد صلى الله عليه وسلم من اليهود والنصارى في مواجهة المشركين".[51]

والذمة لغة تطلق على ثلاثة معان: العهد، الضمان والأمان.[52] وهي من ذمَمَ أو ذمَّ: نقيض المدح. وفُسّرت بالعهد لأن نقضه يوجب الذم، وأهل الذمةِ: أهل العقد، وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين كلهم. ورجل ذميٍ: معناه رجل له عهد. ومنه قوله تعالى: (لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً)[53]، أي عهد.

والذمَّة أيضا تعني الأمان، لما جاء في قوله صلى الله عليه وآله: (ويسعى بذمّتهم أدناهم)[54]، ويقال: أهل الذمة، لأنهم أدّوا الجزية فأمنوا على دمائهم وأموالهم.[55]

ويبدو من خلال المعاني اللغوية الثلاثة المرتبطة بمصطلح الذمة ـ العهد، الضمان، والأمان، كلها تصب في اتجاه الالتزام، فالمعاهد يلتزم بما عاهد عليه، والضامن يلزم ما ضمنه، ومعطي الأمان ملزم بأمان من آمنه[56].

أما من الناحية الاصطلاحية، فالذمة تعني"عقد بمقتضاه يُعتبر غير المسلم في ذمة غير المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد"،[57] ولا يوجد ذكر صريح لعقد الذمة في القرآن الكريم، ولكن الجزية مذكورة وهي التي تقوم عليها فكرة العقد. وهكذا فأهل الذمة: "هم رعايا الدّولة الإسلامية من غير المُسلمين، والذين تعاقدوا مع المسلمين على إعطاء الجزية والالتزام بشروطٍ معيّنة في مقابل بقائهم على دينهم وتوفير الأمن والحماية لهم".[58]

وإذا كان الأصل في تعامل الإسلام مع غير المسلمين يتعارض مع ثنائية أقلية/ أكثرية، باعتبار أن الشعوب تمثل أسرة واحدة وإن افترقت في الأرض وتمايزت عن بعضها البعض، وأن أصلها الترابي واحد ومشتركها الأبوي واحد، يقول تعالى: (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم)،[59] وإذا كانت الحكمة أيضا، في التعامل معهم قامت على البرّ بهم ومن ثم الاتجاه نحو التسامح والقبول، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته، فأنا حجيجه يوم القيامة)[60]، إلا أن بعض الفقهاء والمهتمين بالفقه الإسلامي "فضلوا انتقاء الأحكام والوقائع الاستثنائية التي تميل نحو التشدد والتضييق على غير المسلمين".[61] فالناظر إلى كتاب ابن قيم الجوزية يجده يعج بمثل هذه الأحكام التي " تهدف -كما يبدو- إلى إشعار الذمي بدونيته، أو على الأقل منعه من الاستعلاء عل المسلم. ويورد أحكاما حول الزيّ وجزّ النواصي وشدّ الزنار وتغيير أسمائهم وعدم الكنية المختصة بالمسلمين... كما أنهم يمنعون من سكنى الدار العالية على المسلمين، ويمنعون من صدور المجالس ويلجأون إلى أضيق الطرق...وألاّ يضربوا النواقيس في الكنائس إلاّ ضربا حفيفا، وعدم ظهور الصلبان فوقها وعدم رفع الصوت في الصلاة".[62]

والجدير بالملاحظة أن المغاربة لم يقبلوا "بنسخ" فكرة أهل الذمة -بهذا المنطق المتزمت الذي رأيناه- لزمانهم، بل وظفوه بما يقتضيه الشرع الإسلامي كحل أمثل لمشكل الأقليات غير المسلمة الذي يمكن أن يضمن لهم التعايش السلمي في بلدهم المغرب.

2.1.3 أهل الكتاب

حاول المسلمون من البداية إقامة علاقة خاصة مع أهل الكتاب داخل الدولة الإسلامية منذ مجتمع المدينة وحتى تكوين الإمبراطورية الإسلامية مرجعهم في ذلك –كما رأينا- عقد الذمة. فماذا يعني مفهوم أو مصطلح "أهل الكتاب"؟

أهل الكتاب في اللغة "كل من يدين به" أو "هم القوم الذي أتاهم الله بكتاب"[63]. ومن الناحية الاصطلاحية، فأهل الكتاب هو "علم لغير المسلمين ممن يدين بكتاب سماوي، والذي اشتهر بهذا الاسم أهل التوراة وأهل الإنجيل من اليهود والنصارى".[64]

ذكر مصطلح "أهل الكتاب" (اليهود والنصارى) إحدى وثلاثين مرة في القرآن الكريم، منبها إياهم إلى "الكلمة السواء بينهم وبين المسلمين باعتبار الأديان الثلاثة ورثة ملة ابراهيم"[65] يقول الله تعالى: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا امنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون)[66] وقال أيضا: (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون).[67]

وتأتي بعض الآيات القرآنية لتوسع من دائرة "أهل الكتاب" لتشمل غير اليهود والنصارى، وهم فئة الصائبين: (إن الذين امنوا والذين هادوا والنصارى والصائبين من آمن بالله واليوم الأخر وعمل عملا صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا يحزنون).[68]

ويكمن سرّ نجاح تجربة المغرب في إدارة التنوع الديني على أرضه بين أغلبية مسلمة وأقلية يهودية ومسحية في استحضارها للتشريع الإسلامي بخصوص أهل الكتاب الذي أسس للعديد من أحكام وضوابط التعامل الاجتماعي معهم.

2.3 الإطار النظري لمفهوم الأقلية العرقية

شكل المغرب أرض لجوء لمواطنين من جنسيات مختلفة، خلال حقب تاريخية مختلفة، إما بسبب الظروف غير الملائمة التي تعرفها بلدانها الأصلية، أو بسبب نظام الحمايات الذي عرف أوجه في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. كما أن وجود فئات أوربية خاصة الفرنسيين، يمكن تفسيره بعامل الاستعمار وبسياسة فرنسا القائمة على تشجيع العنصر الأوربي للاستقرار بالمغرب. وما زالت العديد من المدن المغربية تحتفظ بأسماء هذه الجنسيات مثل "درب الصبليون" و"درب الطاليان" بالدار البيضاء مثلا.

يُفهم من هذه السياقات الزمنية لتواجد الأجانب بالمغرب، أن هؤلاء شكلوا أقليات تختلف عن باقي سكان الدولة اختلافا ظاهرا في السمات والملامح الفيزيقية والجسمانية، لكنها بالمقابل وجدت في المغرب مجتمعا يقبل بهكذا اختلاف ويسمح بالتعايش.

ومن الجدير بالذكر، وفي إطار محاولة تحديد مفهوم العرق كمعيار في تصنيف الأقلية، أو الجماعة العرقية، أن نشير إلى أن الدراسات العلمية الحديثة، ومنها تلك الدراسات التي تمت تحت إشراف اليونسكو،[69] قد أكدت، بشكل لا يقبل اللّبس، أنه لا يوجد أساس علمي للتمايز بين العروق البشرية. فقد رفض هؤلاء الخبراء المعتمدون من قبل اليونسكو، وبصورة قاطعة، الفكرة القائلة بوجود فروق أساسية في الأنواع البشرية بسبب العرق، وقالوا بوجوب إسقاط مصطلح "عرق" واستبداله بمصطلح "جماعة إثنية". ذلك أن "العرق" كمصطلح بيولوجي يعطي انطباعا بأن الفروق في الخصائص الثقافية شأن الدين والقومية واللغة والسلوك، هي فروق فطرية وغير قابلة للتعديل، في حين يتضمن مصطلح "جماعة إثنية" أن هذه الفروق ليست موروثة بل مكتسبة.[70]

وبناء عليه، تم توظيف مصطلح "العرق" في النقاشات العامة لتوصيف جماعة من البشر، تنبني روابطهم بين بعضهم البعض على عوامل أخرى غير العلاقات الوراثية كاللغة المشتركة، والدين، والقومية، إلاّ أن هناك من ذهب إلى إدخال عوامل أخرى، كالمناخ والتغذية والأمراض، جعلت من الخصائص الجسدية التي تميز عرقا عن عرق آخر تختلف من جيل إلى جيل، وبالتالي يصعب القول معه بوجود معايير بيولوجية ثابتة.[71]

وخلافا لأصحاب الاتجاه السابق، يعرّف معجم علم الاجتماع العرق بأنه: "اصطلاح يطلق على مجموعة سكانية تتميز بصفات بايولوجية مشتركة تقررها العوامل الوراثية"،[72] وأيضا: "يعبر العرق في البنية الاجتماعية عن مجموعة من البشر الذين يتشاركون خصائص جسدية متشابهة ومميزة".[73]

وإذا كان العرق، حسب التعريفين السابقين، كمصطلح بيولوجي حقيقة علمية موجودة من زاوية وجود مجموعة من الناس لها خصائص جسدية موروثة تجعلها مختلفة في شكلها ومظهرها عن الآخرين، لكن يصعب القول بوجوده كمصطلح ثقافي-حضاري خاصة عندما نتحدث عن التفوق الحضاري والعرق النقي. لأن الخصائص البايولوجية يمكن أن تورّث في أغلب الأحيان، بينما الخصائص الحضارية والاجتماعية تكتسب في كل الأحوال.[74]

وهكذا، يمكن القول، بأنه لا يمكن –التسليم- بوجود عروق نقية أو صافية. وهذه مسألة طبيعية، بفعل الحركات المستمرة للجماعات البشرية، منذ وجودها على هذه الأرض، واختلاطها مع بعضها البعض، بفعل الهجرة أو العمل أو الغزو أو المصاهرة...إلخ. وهذه حالة يقرّها العلماء المتخصصون في هذا المجال، فالسلالة النقية -بنظر هؤلاء العلماء- غير موجودة في أي مكان على الأرض.[75]

وبناء على ما تقدم، يمكن القول، إنه مثلما لا يوجد أساس علمي أو سند تاريخي لتفوق عرق أو أفضليته على عرق آخر فإنه لا يمكن إرجاع تفوق هذه الأقليات حضاريا، وهيمنتها على المشهد السياسي، في مرحلة معينة من تاريخ المغرب، إلى عوامل عرقية بحتة، بقدر ما يرجع إلى عوامل اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو غيرها.

ومع ذلك، فإن "العرقية Racism، هي حقيقة سيكولوجية (نفسية) واجتماعية، تمارس على أرض الواقع، ما دام الناس يصنفون بعضهم البعض على أساس المظهر الخارجي "السيماء"، الأصل والتحدر السلالي، الشعور والسلوك العرقي".[76] ومن هنا فإننا نلمس حقيقة هؤلاء الأجانب –على قلّتهم- "اندسوا في الخفاء ليجدوا أنفسهم بين عشية أو ضحاها أصحاب الحلّ والعقد، والمالكين الحقيقيين لوسائل الإنتاج"،[77] وبالمقابل نجد كثيرا من المغاربة –على كثرتهم- "البؤساء عمالا ومياومين في ضيعاتهم الصغيرة لا

يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرّا، بل أكثر من ذلك نجد هؤلاء البسطاء يتسعون بقلوبهم سعة البحر، ليغدقوا على الأجانب بكرمهم وصدقهم، وإخلاصهم، وتضحياتهم، وصبرهم، وتفانيهم في العمل".[78]

إن دراسة واقع الأقلية الأوربية في المغرب، كجماعة عرقية قليلة العدد، تعطينا صورة واضحة عن طبيعة المشكلة القائمة، وتفهم طبيعتها، أي أن وضعها كأقلية داخل جماعة عرقية أكبر، يدفعها إلى الشعور بوضع خاص، لا يشجع على تلاحمها مع الجماعة الوطنية، حتى وإن لم تكن أية سياسة تمييزية ملموسة إزاءها من قبل الأغلبية.

وقد يتعقّد الموقف بصورة أكبر، إذا ما لامست هذه الأقلية تشجيعا أو دعما من قبل دولة مستعمرة، تنتمي إلى المجموعة العرقية نفسها التي تنتمي إليها الأقلية العرقية. يقول د. مصطفى الطوبي مترجم كتاب "حياة المعمرين في مازغان –فلاحون أجانب بدكالة" ضمن مقدمة المترجم، في تعبير عن هذا الشعور بالوضع الخاص الذي وجدت فيه الأقلية الأوربية نفسها بالمغرب: " لقد هدف الباحث... إلى معرفة وجهة نظر المعمِّر نفسِه في الاستعمار، فتملص المستجوبون جميعُهم من التبعات الأخلاقية التي حمّلها إياهم المصطلح، ليعتبروا أنفسهم مجرد فلاحين، أو روادا كانت لهم أيادٍ إيجابية على المنطقة... نعم إن الأمر محيرٌ في حقيقته، إذ إن هؤلاء الضيوف غيرَ المرغوب فيهم كان قد غرر بهم هم أنفسهم، وفعلت بهم السلطة الفرنسية فعلَها، فزينت لهم المغرب بوصفه منجما ثرّاً للمواد الأولية بمفهومه الواسع".[79]

4. خاتمة

لا يستقيم الحديث عن الأقلية كمفهوم دون استحضار السياق التاريخي الذي ظهرت فيه، خصوصا بعد سقوط الدولة العثمانية وتوظيف الدول الأوربية لهذا المفهوم كورقة للدفاع عن حقوق الدويلات المستقطعة من التراب العثماني على أساس قومي أو طائفي. إلا أن هذا "الأقلية" كان لها مدلولا مغايرا ببلد إسلامي كالمغرب، باعتبارها باتت تشكل مدخلا أساسيا للتعريف بأقلياته على أساس أنها تحمل فوارق خاصة تكون مندمجة ومنسجمة مع غيرها في النظام العام في داخل مجتمع وفي ظل دولة واحدة، ولكنها أقل عدداً من غيرها، وفي كثير من الأحيان لا تكون لها أية مشاكل مع ما يسمى بالأكثرية المسلمة.

5. قائمة المراجع:

- ابراهيم القادري بوتشيش، الأقلية الإسلامية في صقيلية بين الاندماج والصدام وصراع الهوية (484 – 591هـ / 1091 – 1194م) مساهمة في دراسة تاريخ الأقليات، كلية الاداب والعلوم الإنسانية، (مكناس: كلية الاداب والعلوم الإنسانية، 2016)، ص 12.
- إبراهيم علي حيدر، "قضايا الحرية والأقليات في الوطن العربي"، في أزمة الأقليات في الوطن العربي، دار الفكر، (دمشق: دار الفكر، 2002)، ص 45.
- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999)، ص 45 - 287
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم اللغة لابن فارس، مؤسسة الرسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، ص 354.
- أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، (القاهرة، دار النهضة العربية، 1968)، ص96.
- أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة، (القاهرة: دار النهضة، 1968)، ص 96.
- أحمد نازلي معوض، التعريب والقومية في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 172-173
- إيليا حريق، "الأقليات والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الحديث"، المستقبل العربي، ع 80، السنة الثامنة، أكتوبر 1985، ص 15.
- بيتر وورسلي، العوالم الثلاثة: الثقافة والتنمية العالمية، ج 3، ترجمة صلاح الدين محمد سعد الله، دار الشؤون الثقاية العامة، (بغداد: دار الشؤون الثقاية العامة، 1985)، ص 49.
- جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، دار السلام: (القاهرة، دار السلام، 2007)، ص 81.
- جورج قرم، تعدد الاديان وأنظمة الحكم، دار النهار، (بيروت: دار النهار، 1992)، ص 8

- حاييم الزعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب: تاريخ، ثقافة، دين، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، (الدار البيضاء: 1987)، ص 7.
- دينكن ميتسيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، (بغداد: دار الرشيد للنشر، 1980)، ص 347.
- رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير، (بيروت: دار التنوير، 1984)، ص 122.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص207- 208.
- سامية مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الديني، دار المعارف، (القاهرة: دار المعارف، 1981)، ص 23-24.
- سعد الدين ابراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، دار سعاد الصباح، (الكويت: دار سعاد الصباح، 1992)، ص 23.
- ضاري رشيد السامرائي، الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي العام، دار الرشيد للنشر، (بغداد: دار الرشيد للنشر، 1983)، ص 27.
- طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، (بيروت: دار الوحدة، 1982)، ص 666.
- عبد الرضا الطعان، الترابط الاجتماعي داخل الحزب، كلية العلوم السياسية، (بغداد: كلية العلوم السياسية، 1988)، ص 102.
- عبد السلام ابراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 77.
- عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسية، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ص 244.
- عزت الدعاس، سنن أبي داود، دار الحديث، (بيروت: دار الحديث، 1969)، ص 427.
- غليون برهان، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 33.

- الفيومي، الصباح المنير، دار المعارف، (القاهرة: دار المعارف، (د.ت))، ص210 .
- قيس النوري، "ما الأنثروبولوجيا؟"، الموسوعة الصغيرة 175، دار الشؤون الثقافية: (بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986)، ص 13.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص 465.
- محمد بيومي، الأنثروبولوجيا الثقافية، الدار الجامعية، (بيروت: الدار الجامعية، 1983)، ص 143-246.
- محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، (القاهرة: دار الشعب، 1972)، ص 185.
- مسعد عبد المنعم نيفين، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1988)، ص 7.
- المصطفى اجماهري، حياة المعمِّرين في مازغان –فلاحون أجانب بدكالة-، ترجمة مصطفى الطوبي، مطبعة بني ازناسن، (سلا-المغرب: مطبعة بني ازناسن، 2016)، ص 9.
- مصطفى بوشعراء، الاستيطان والحماية بالمغرب 1863- 1894، المطبعة الملكية، (الرباط، المطبعة الملكية، 1984)، ص 51.
- المنجد في اللغة والأعلام، دار الشروق، (بيروت: دار الشروق، 1986)، ص 647.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، (الكويت: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، (د.ت))، ص 57.
- ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطليعة، (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 138.
- هدايات سورحمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، دار السلام، (القاهرة: دار السلام، 2001)، ص 111.
- يوسف باسيل، حقوق الإنسان في فكر حزب البعث الاشتراكي: دراسة مقارنة، دار الحرية، (بغداد: دار الحرية، 1981)، ص 135-136.

- Robert Anemone, Race and human diversity: a biocultural approach, Prentice Hall/Pearson, (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall/Pearson, 2011), p 7.
- Baida Jamaâ et Feroldi Vincent, Présence chrétienne au Maroc XIXe et XXe siècles, Editions et Impressions Bouregreg, (Rabat : Editions et Impressions Bouregreg, 2005), pp. 201-202.
- Charles Wagley and Harris Marvin, Minorities in the new world, Colombia university, (New York, Colombia university, 1985), p 4.
- David L. Sills, International Encyclopedia of Social Sciences (17 volumes), Free Press, Macmillan, (New York: Free Press, Macmillan, 1968), vol. 10, p. 365.
- Encyclopeadia Amerricana, vol 19, international edition, American Corporation (New York : American Corporation, 1980), p 207.
- Franz Boas, changes in bodily Form of Descendants of Immigrants, Colombia University press, (New York: Colombia University press, 1912), p. 530.
- Guggenheim Paul , Traite de droit international public, (Paris, 1953), p 289.
- Miège Jean-Louis, Le Maroc et l'Europe 1830-1914, T. IV, P.U.F, (Paris : P.U.F, 1964), p. 285
- The new Encyclopaedia Britannica in 30 volumes, edited by Encyclopaedia Britannica, (Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1978), vol. 8, p. 169; vol. 12, p.
- Jean Hiernaux et Michael Banton, «Quatre déclarations sur la question raciale», UNESCO, (Paris: UNESCO, 1969, pp. 30-35
- Anne-Laure Zwilling (Dir), Minorités religieuses, religions minoritaires dans l'espace public. Visibilité et reconnaissance, Presses universitaires de Strasbourg, (Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014), p 37.
- Bertrand (P), Le recensement de la population du Maroc de 1951-52, BESM, n. 68, 4ème trimestre, 1955, p. 470.

- Breul (J), Quelques aspects de la situation démographique au Maroc, BESM, n. 35, 1947, p. 134
- L'Univers israélite, septembre 1859 – p.609.699
- http://www.annabaa.org/nbanews/59/229.htm, 30-09-2006
- http://www.al-waie.org/archives/article/3290,10-2005

- 6. الهوامش:

1 Alain Fernet, « Essai sur la nation de la minorité nationale », Publications de la faculté de droit et des sciences politiques et sociales d'Amiens, N 7, PUF, 1977, p. 96.

[2] حاييم الزعفراني، ألف سنة من حياة اليهود بالمغرب تاريخ، ثقافة، دين، ترجمة أحمد شحلان وعبد الغني أبو العزم، الدار البيضاء، ط 1، 1987، ص 7.

[3] Miège Jean-Louis, Le Maroc et l'Europe 1830-1914, T. IV, Paris P.U.F, 1964, p. 285

[4] Ibid., p. 481

[5] هذه الإحصائيات مستمدة من:

Baida Jamaâ et Feroldi Vincent, Présence chrétienne au MarocXIXe et XXe siècles, Editions et Impressions Bouregreg, Rabat 2005, annexes : Tableaux, pp. 201-202.

[6] جاد الكريم الجباعي، مسألة الأقليات، مقال منشور على موقع شبكة النبأ المعلوماتية بالرابط الإلكتروني:

http://www.annabaa.org/nbanews/59/229.htm

[7] غليون برهان، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 3، 2012، ص 33.

[8] غليون برهان ، مرجع سابق، ص 23.

[9] ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار إحياء الثراث العربي، بيروت، (د.ط)، 1999، ص 287.

[10] المنجد في اللغة والأعلام، دار الشروق، بيروت، ط 34، 1986، ص 647.

[11] أحمد عطية الله، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 3، 1968، ص96.

[12] يفقد هنا مفهوم "الأقلية" مدلوله الديني ليتخذ معاني ترتبط بعالم السياسة كالأحزاب والبرلمان ومختلف العمليات الانتخابية عموما؛ انظر: عبد الوهاب الكيالي (وآخرون)، موسوعة السياسة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 244.

[13] Encyclopeadia Amerricana, vol 19, international edition, New York : American Corporation, 1980, p 207.

[14] برهان غليون، مرجع سابق، ص 15.

[15] مفهوم الأقلية، مقال منشور على موقع مجلة الوعي بالرابط الإلكتروني: http://www.al-waie.org/archives/article/3290

[16] Charles Wagley and Harris Marvin, Minorities in the new world, Colombia university, Perss, New York, 1985, p 4.

[17] عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسية، ج 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 3، 1990، ص 244.

[18] سعد الدين ابراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، دار سعاد الصباح، الكويت، (د. ط)، 1992، ص 23.

[19] Encyclopeadia Amerricana, op.cit, vol. 19, p 207.

[20] محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب، القاهرة، ط 2، 1972، ص 185.

[21] مراسلات القنصل البريطاني بالمغرب جون دراموند هاي؛ مصطفى بوشعراء، الاستيطان والحماية بالمغرب 1863- 1894، ج 1، المطبعة الملكية، (د.ط)، الرباط، 1984، ص 51

[22] Breul (J), Quelques aspects de la situation démographique au Maroc, BESM, n. 35, 1947, p. 134

[23] Baida Jamaâ et Feroldi Vincent, op.cit, p. 201.

[24] Ibid, p. 201.

[25] Bertrand (P), Le recensement de la population du Maroc de 1951-52, BESM, n. 68, 4ème trimestre, 1955, p. 470.

[26] L'Univers israélite, septembre 1859 – p.609.699

[27] ناصيف نصّار، نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، دار الطليعة، بيروت، ط 4، 1981، ص 138.

[28] The new Encyclopedia Britannica in 30 volumes, edited by Encyclopedia Britannica, Chicago, 15th ed., 1978, vol. 12, p. 261.

[29] David L. Sills, International Encyclopedia of Social Sciences (17 volumes), Free Press ; Macmillan, New York, 1968, vol.10, p. 365.

[30] ابراهيم القادري بوتشيش، الأقلية الإسلامية في صقيلية بين الاندماج والصدام وصراع الهوية (484 – 591هـ / 1091 – 1194م) مساهمة في دراسة تاريخ الأقليات، سلسلة دراسة وأبحاث 36، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، مكناس برانت شوب، مكناس، ط 1، 2016، ص 18.

[31] إيليا حريق، "الأقليات والتحول السياسي والاجتماعي في المجتمع العربي الحديث"، المستقبل العربي، ع 80، السنة الثامنة، أكتوبر 1985، ص 15.

[32] مسعد عبد المنعم نيفين، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (د. ط)، 1988، ص 7.

[33]Anne-Laure Zwilling (Dir), Minorités religieuses, religions minoritaires dans l'espace public. Visibilité et reconnaissance, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, édition 1, 2014, p 37.

[34] بيتر وورسلي، العوالم الثلاثة: الثقافة والتنمية العالمية، ج 3، ترجمة صلاح الدين محمد سعد الله، مراجعة صالح جواد الكاظم، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقاية العامة، بغداد، (د. ط)، 1985، ص 49.

[35] Guggenheim Paul , Traite de droit international public, Paris, 1953, p 289.

[36] مسعد عبد المنعم نيفين ، مرجع سابق، ص 9

[37] The new Encyclopedia Britannia, op.cit, vol.6, p 921.

انظر أيضا: سعد الدين ابراهيم، مرجع سابق، ص 23.

[38] مسعد عبد المنعم، مرجع سابق، ص 14

[39] Charles Wagley and Harris Marvin, op.cit , p 4.

[40] عبد الرضا الطعان، الترابط الاجتماعي داخل الحزب، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، (د. ط)، 1988، ص 102.

[41] عبد السلام ابراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د.ط)، 1993، ص 89.

[42] أحمد نازلي معوض، التعريب والقومية في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د. ط)، 1986، ص. 172-173

[43] عبّر ماكس فيبر عن المشكلة التي تواجه الباحث في تعريفه للدين:"لنعرّف الدين، لنقول ما هو، أمر غير ممكن في بداية هذه الدراسة، فالتعريف ربما يمكن التوصل إليه عند نهاية هذه الدراسة". والدين في نظر تايلر « Taylor » هو " الاعتقاد بالكائنات الروحية"... وبالنسبة إلى راد كليف براون، هو"تعبير بشكل أو بآخر عن إحساس بالاعتماد أو بالتبعية لقوى خارج أنفسنا، هذه القوى قد يُنظر إليها أنها روحية أو أخلاقية". أما دوركايم فيرى في الدين ذلك "النسق الموحد للمعتقدات والممارسات، المتصل بالأشياء المقدسة...وهكذا فأن كلاّ من براون ودوركايم اعتبرا أن الشعائر والشعور بالخوف والرهبة من أهم الصفات الرئيسة المميزة للدين. انطر في هذه التعريفات وغيرها؛ محمد بيومي، الأنثروبولوجيا الثقافية، الدار الجامعية، بيروت، (د.ط)، 1983، ص 143-246.

[44] دينكن ميتسيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، بغداد، (د. ط)، 1980، ص 347.

[45] سامية مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الديني، دار المعارف، القاهرة، (د. ط)، 1981، ص 23-24.

[46] طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، بيروت، (د. ط)، 1982، ص 666.

[47] برهان غليون، مرجع سابق، ص 121.

[48] ابراهيم القادري بوتشيش ، الأقلية الإسلامية...، مرجع سابق، ص. 22.
يورد المؤلف هنا مجموعة من المصطلحات مغايرة لفظا، لكنها متقاربة في المضمون مع مفهوم الأقلية، مثل الطائفة، الفرقة، أهل الملل وأهل النحل، فضلا عن أهل الذمة والمعاهدين وغيرها من المصطلحات المثيلة.

49 "الإسلام دين الدولة"، الفصل الثالث من الدستور المغربي الحالي 2011.

[50] إبراهيم علي حيدر، "قضايا الحرية والأقليات في الوطن العربي"، في أزمة الأقليات في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، (د.ط)، 2002، ص 45.

[51] جورج قرم، تعدد الاديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت، (د. ط)، 1992، ص 8

[52] الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، ج 1، بيروت، 1998، (د.ط)، ص207- 208.
الفيومي، الصباح المنير، دار المعارف، القاهرة، ط 2، (د.ت)، ص210.
ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء الثراث العربي، ج 6، بيروت، (د.ط)، 1999، ص 45.

[53] سورة التوبة: الآية 10.

[54] رواه أحمد شاكر، في مسند أحمد، عن علي بن أبي طالب، الصفحة أو الرقم: 212/2.
[55] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم اللغة لابن فارس، ج 11، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د.ط)، 1986، ص 354.
[56] ابن منظور، مرجع سابق، ص 46.
[57] رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير، بيروت، (د.ط)، 1984، ص 122.
[58] الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ج 19، الكويت، ط 2، ص 57.
[59] سورة الحجرات، الاية 49.
[60] سنن أبي داود، إعداد عزت الدعاس، دار الحديث، ج 3، بيروت، 1969 ط 1، ص 427.
[61] حيدر ابراهيم علي، مرجع سابق، ص 57.
[62] نفسه، ص 53.
[63] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 4، 2004، ص 465.
[64] هدايات سورحمن، التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم، دار السلام، القاهرة، ط 1، 2001، ص 111.
[65] جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، دار السلام، القاهرة، (د.ط)، 2007، ص 81.
[66] سورة العنكبوت ، الاية 46.
[67] سورة ال عمران، الاية 46. 46.
[68] سورة البقرة، الاية 62.
[69] Jean Hiernaux et Michael Banton, «Quatre déclarations sur la question raciale», Unesco, (Paris: Unesco, 1969, pp. 30-35
[70] Jean Hiernaux et Michael Banton, op. cit, pp. 30-35
[71] Franz Boas, changes in bodily Form of Descendants of Immigrants, Colombia University press, New York, 1912, p. 530.
[72] دينكن ميتسيل، مرجع سابق، ص 170.
[73] Robert Anemone, Race and human diversity: a biocultural Approach, Prentice Hall/Pearson Upper Saddle River, NJ, 2011, p 7.
[74] ابراهيم علي حيدر، مرجع سابق، ص.ص 21-22

[75] ضاري رشيد السامرائي، الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي العام، دار الرشيد للنشر، بغداد، (د.ط)، 1983، ص 27.
[76] قيس النوري، "ما الأنثروبولوجيا؟"، الموسوعة الصغيرة 175، دار الشؤون الثقافية، بغداد، (د.ط)، 1986، ص 13.
[77] المصطفى اجماهري، حياة المعمرين في مازغان –فلاحون أجانب بدكالة-، ترجمة مصطفى الطوبي، مطبعة بني ازناسن، سلا-المغرب، (د.ط)، 2016، ص 9.
[78] المصطفى اجماهري، مرجع سابق، ص 9.
[79] نفسه، ص 9.

أثر الاضطرابات الأمنية على الحياة الاقتصادية في المشرق خلال العصر الأموي

The consequences of security unrest on the economic life in Levent during the Umayyad era

منصف مباركية (*)
[1]جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، hippone_cityboy@hotmail.com
تاريخ الاستلام: 02 /11/ 2020 **تاريخ القبول:**2020/11/07

ملخص:
كان للظروف السياسية والأمنية المضطربة التي تأسست في ظلّها الدولة الأموية، انعكاسات على حالة الاستقرار فيها طيلة سنوات وجودها، حيث ظلّت القوى المعارضة للحكم الأموي تتحيّن الفرص للتعبير عن رفضها للسلطة القائمة، بإعلان الثورة ضدّها على فترات متفاوتة، وكان المشرق، والعراق بالذّات، مركز هذه المعارضة وأكثر الأقاليم اضطرابا، ويدرس هذا المقال أثر الاضطرابات الأمنية في المشرق على الحياة الاقتصادية فيه خلال العهد الأموي بهدف إظهار التداعيات الكارثية لفترات عدم الاستقرار والانفلات الأمني على النشاطات الاقتصادية والوضعية المالية للدولة.

لقد ألحقت هذه الفتن والثورات أضرارا بالغة بمختلف النشاطات الاقتصادية، خاصة الزراعة، نتيجة العمليات التخريبية التي طالت البنية التحتية لهذا النشاط مثل الجسور وشبكة الري بالإضافة إلى لقوى العاملة فيه، كما أدّت في الكثير من الحالات إلى تعطيل خطوط المواصلات والتجارة وتخريب الأسواق، أما الجانب المالي فقد تكبّد بدوره خسائر هائلة في الموارد والنفقات معا.

الكلمات الدالة: الدولة الأموية، السلطة،الانفلات الأمني،النشاطات الاقتصادية،الموارد والنفقات.

Abstract:
The turbulent circumstances under which the Umayyad state was founded have had repercussions on the political and security stability throughout its existence. The opposing forces has been seeking

---

(*)**منصف مباركية:** hippone_cityboy@hotmail.com

opportunities to express their rejection of the Umayyad by declaring revolution. This paper examines the consequences of the security unrest in the Levent for the economic life during the Umayyad era.

It aims to highlight the disastrous consequences of the instability in the economic and financial activities by showing the nature of damage to agriculture and trade. and the size of the losses incurred by the state treasury in terms of both resources and expenditures.

Keywords: Umayyad state; Authority; Unrest; Economic activities; Resources and expenditures.

1. مقدمة:

تأسست الدولة الأموية في ظلّ ظروف سياسية وأمنية معقدة كان لها ارتدادات على استقرار الأوضاع الداخلية للخلافة معظم فترات العهد الأموي، فاستحواذ معاوية بن أبي سفيان على السلطة عن طريق التغلّب، والتغيير الذي أحدثه على نظام الحكم وكيفية انتقال الخلافة من خلال اعتماد مبدأ التوريث أوجد معارضة قوية لحكم بني أمية وكانت القوى المعارضة تتحيّن الفرص لإظهار مناهضتها للدولة الأموية وسياساتها وحتى السّعي لإسقاطها ما تسبب في اضطراب الأوضاع السياسية والأمنية على فترات متفاوتة خاصة خلال العقود الأربعة الأخيرة في القرن الأول هجري، وقد تركّزت الحركات المناوئة بشكل خاص في المشرق الإسلامي أين كان العراق بالتحديد يمثل مركز المعارضة ومصدر القلاقل المستمر للخلفاء الأمويين، وتدور الإشكالية الرئيسية لهذا المقال حول انعكاسات تردي الأوضاع الأمنية على مختلف جوانب الحياة الاقتصادية في المشرق خلال العصر الأموي 41-132ه/661-750م؟

إن هذا الموضوع يجب أن يحظى اليوم باهتمام كبير من طرف المختصين لأنه يتماشى مع السياق الأمني والاقتصادي الذي يعيشه العالم العربي في الوقت الراهن، وهو الدافع الرئيسي في الحقيقة الذي حفّزني لإنجاز هذا العمل من أجل استحضار تجارب الماضي والاستفادة من الدروس التي عاشتها الأمة في العقود الأولى من تشكّلها، ونهدف من وراء هذه الدراسة بالتالي رصد وإبراز الآثار السلبية للثورات والحروب الداخلية على بنية وحيوية الحياة الاقتصادية بمختلف جوانبها من خلال استعراضها

على محورين، الأول خاص بالانعكاسات على النشاطات الاقتصادية الرئيسية (الزراعة والتجارة)، والثاني ما يتعلق بالجانب المالي من حيث الموارد والنفقات، وذلك بالاعتماد على ما هو متوفر من روايات تاريخية في المصادر الإسلامية الرئيسية وتحليلها من أجل معالجة الإشكالية المطروحة وإخراج دراسة موضوعية تعكس صورة واقعية للظاهرة بكل تفاصيلها.

2.الانعكاسات على النشاطات الاقتصادية:

كان للثورات وحركات التمرد في المشرق انعكاسات مباشرة مدمّرة على مختلف النشاطات الاقتصادية حيث ساهم انفلات الأوضاع الأمنية في إلحاق أضرار بالغة بالزراعة بفعل تخريب السدود والجسور والتأثير على اليد العاملة المتخصصة، كما ساهم تردّي الأوضاع الأمنية أيضا في شلّ الحركية التجارية نتيجة تعطيل خطوط المواصلات والتجارة وتخريب الأسواق، وهو ما سنوضحه بالتفصيل فيما يلي من عناصر.

1.2 الانعكاسات على الزراعة:

كانت الزراعة تعتبر النشاط الاقتصادي الرئيسي في الدولة الأموية خاصة في مناطق الإنتاج الرئيسية مثل العراق ومنها يأتي أهم دخل مالي للخزينة ممثّلا في الخراج [1] وبنسبة أقل العشور، وبالتالي لم يكن عدم استقرار القطاع يؤثر فقط على الإنتاج وإنما يتعدّاه أيضا إلى الموارد المالية للدولة، حيث نلاحظ في فترات انفلات الأوضاع الأمنية أن الأطراف المتصارعة كانت تعمد في الكثير من الحالات إلى تخريب السدود والمسنّيات وتهديم الجسور على الأنهار كإستراتيجية حربية من أجل تعطيل وتأخير تحركات الخصم خلال المواجهات العسكرية وهذا الأمر كان له تداعيات مدمّرة على النشاط الزراعي وقدرة الفلاحين على الوصول إلى أراضيهم لاستغلالها ونقل محاصيلهم، والمصادر تذكر في هذا الشأن عشرات الحوادث حول هذه الممارسات التخريبية، وخلال الحروب التي شهدها العراق بعد تفكك الدولة الأموية عقب وفاة يزيد ابن معاوية سنة 64ه [2] كانت كل الأطراف المتصارعة على السلطة في المنطقة آنذاك، ممثلة في القوى الرئيسية الثلاث: الخوارج، ودعوة ابن الزبير، وحركة المختار الثقفي، تطبّق هذه الممارسات سواء فرق الخوارج [3] أو الأطراف الأخرى التي تحاربها [4] ما أدّى إلى إلحاق دمار كبير بالمنشآت هناك حتى أن

الحجاج ابن يوسف الثقفي عندما وصل إلى العراق بعد تعيينه واليا عليها سنة 75ه وجد أنهارها دون جسور فألزم أهلها باتخاذها إلى أرضهم [5] ويبدو منطقيا أن هذه الوضعية قد تسببت فيها الحروب المستمرة التي شهدتها المنطقة التي كانت محل تجاذبات وصراعات مستمرة وطويلة بين الأطراف المذكورة سابقا، وحتى بعد تمكّن عبد الملك بن مروان من إخضاع العراق عقب الانتصار الحاسم على مصعب بن الزبير في دير الجاثليق على أطراف الكوفة سنة 72ه [6] لم تعرف المنطقة استقرارا حقيقيا إلا بعد القضاء على ثورة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث سنة 82ه [7]، وطيلة هذه الفترة كان خطر الخوارج لا يزال قائما في الشرق، حيث شهدت هذه المدة مزيدا من عمليات التخريب التكتيكية للمنشآت أيضا وسنعطي على ذلك مثالين: ما قام به المهلب بن أبي صفرة الذي كان متمركزا بالأهواز مكلفا بقتال الخوارج حيث قطع الجسور المؤدية إلى البصرة خوفا من إقدامهم على اقتحام المدينة بعدما بلغته أخبار هزيمة عبد العزيز أمام الأزارقة [8]، ولاحقا أقدم الحجاج نفسه على اتخاذ إجراء مماثل بعد ثورة ابن الأشعث حيث أمر بتهديم القناطر وقطع جسور البصرة ومنها جسر الأبلة عندما انسحب من المدينة ليعسكر بموضع الزاوية بعدما بلغته الأخبار بتوجه قوات المتمردين نحوه [9]، ويبدو أن الحجاج لجأ إلى هذه الخطوة ليمنع عبد الرحمن من استهداف قواته المتعثرة والمحدودة في انتظار وصول المساعدات الشامية، ويدفعه للتوجه نحو مدينة البصرة عملا بنصيحة المهلب [10]، وأيضا كاتبه زادان فروخ [11]. وإن كانت المصادر حفظت لنا هذين المثالين فنعتقد حتى في ظل غياب التفاصيل الكثيرة أن توظيف هذه الممارسات كان شائعا في تلك الفترة، ما كان يؤثر سلبا بشكل مباشر على النشاط الزراعي حيث يعيق الفلاحين عن الوصول إل أراضيهم ونقل منتوجاتهم.

لكن التهديد الأكبر الذي واجهه النشاط الزراعي كان يتمثل خاصة في الأضرار التي يتعرض لها نظام الري بسبب الاستهداف المتعمد للسدود والمسنّيات بهدف تخريبها أو بسبب الإهمال وغياب عمليات الصيانة نتيجة الفوضى التي تواكب الاضطرابات الأمنية وضعف أو غياب السلطة السياسية، لقد كان تدمير الحواجز المائية أو إحداث ثقوب فيها من بين التكتيكات المعتمدة أيضا، فكما كان يتم تدمير الجسور لتعطيل تحركات

الخصم كذلك كان يتم تخريب السدود والمسنيات لنفس الغرض، وهذا الأمر قام به الحجاج في مواجهة عبد الرحمن بن الأشعث مثلا بالقرب من الكوفة عند دير الجماجم حتى يؤمّن قواته من أي هجوم مباغت من طرف خصمه [12]، الذي وظّف بدوره نفس التكتيك بعدها بقليل عند المواجهة بينهما في مسكن [13] حيث قام بإحداث خروق في القنوات المائية بالمنطقة لإغراق مساحات كبيرة حتى يحمي قواته من أي عملية تطويق يمكن أن يقدم عليها جيش الحجاج وإجباره على مواجهته من جهة واحدة [14]، وخلال تمرد يزيد بن المهلب قام عامل الكوفة عبد الحميد بن عبد الرحمن بتخريب السدود بين الكوفة وواسط التي اتخذها يزيد بن المهلب معسكرا له حتى يعرقل تحركه نحو المدينة [15].

ولا شك أن هذه الممارسات خلال الحروب كان لها نتائج مدمّرة على النشاط الزراعي حيث يؤدّي إغراق مساحات كبيرة بالمياه نتيجة تخريب السدود ليس فقط إلى إتلاف المحاصيل الزراعية في المناطق المستغلة ويصعّب من قدرة الفلاحين على التحكم في عملية السقي، وإنما أيضا إلى صعوبة استغلال تلك المساحات مرة أخرى نتيجة تحوّلها إلى مستنقعات تحتاج إلى أموال كثيرة لتجفيفها وإعادة تأهيلها كما سنوضّح لاحقا عند التطرق لتأثير الثورات على الوضع المالي للدولة.

وكان لغياب السلطة أو انشغالها بإخماد الثورات تأثير سلبي على عملية الصيانة والعناية بشبكة السدود والمسنّيات وإصلاحها ما يتسبّب في فقدان مساحات واسعة من الأراضي الزراعية بفعل الفيضانات حيث نجد مثلا أن ضياعا واسعة كانت لمعاوية بن أبي سفيان في العراق استخرجها له مولاه عبد الله بن دراج من أراض موات ومستنقعات قد تلفت بعد أن تمّ إهمال الاعتناء بها فغمرتها المياه من جديد حتى قام الحجاج بن يوسف لاحقا باستصلاحها فحبس عنها المياه ببناء السدود وقلع ما كان بها من قصب [16]، وهذه الأضرار التي تعرضت لها الضياع حدثت على الأرجح في الفترة بين وفاة يزيد بن معاوية وولاية الحجاج العراق وهي نفس الفترة التي شهدت فيها المنطقة اضطرابات أمنية خطيرة وانتشار للحروب بين مختلف الأطراف المتصارعة في تلك المرحلة مع غياب سلطة سياسية مستقرة، وتزامنت أيضا مع نشاط غير مسبوق للخوارج الذين كانوا يعمدون إلى تخريب المناطق التي يستهدفونها [17] وألحقوا أذى كبيرا بالزراعة

وبمصالح كبار الملّاك الزراعيين ما تسبّب لهم في خسائر معتبرة، فكان من مصلحتهم إعادة الاستقرار بسرعة وربّما ساهموا حتّى في دعم المجهود العسكري للسلطة القائمة من أجل ذلك، حتّى أنّ أحد كبار أغنياء العراق من الدهاقين يدعى فيروز حصين شارك بنفسه مع مواليه وأتباعه في قتال الخوارج سنة 72ه [18]، وإذا أخذنا في الاعتبار أن غير العرب لم يكونوا من المسجلين في الديوان وبالتّالي ليس عليهم واجب القتال فإن مشاركة فيروز في الحرب ضد الخوارج لا بدّ أن تكون بدافع المصالح الشخصية.

وكان للاضطرابات الأمنية تأثير سلبي كبير على المردود والنشاط الزراعي من جهة إفقادها القوة النشيطة أيضا وذلك من خلال النزيف الكبير الذي سببته لها في اليد العاملة حيث كان تخريب الريف والإضرار بنظام الري يجعل الفلاحين غير قادرين على الاستمرار في نشاطهم، ومع ذلك كانوا مطالبين بدفع الضرائب رغم كل شيء والتي لا شكّ أن تأمينها أصبح عملية صعبة بالنسبة إليهم، وإذا أضفنا إلى كل هذا فقدان الأمن نتيجة الحروب وضعف أو غياب سلطة الدولة فإنها كلها عوامل دفعت الفلاحين إلى هجرة أراضيهم للتخلّص من دفع الضرائب أو لتأمين أنفسهم، أو للسببين معا [19]، ولدينا بعض الإشارات في المصادر عن هذه الحالة تعكس وضعية الهجرة الواسعة التي عرفتها قرى وأرياف العراق لسكانها نحو المدن خاصة البصرة والكوفة [20]، فلما تولّى الحجاج ولاية العراق عمل على معالجة هذا الوضع الطارئ فأمر بإخراج الفلاحين من المدن وردّهم إلى قراهم [21]، ويبدو أن هذه الهجرة ازدادت بشكل ملحوظ عقب الإضرابات الأمنية التي عرفها العراق بعد سنة 64ه واستمرت حتى بداية ثورة ابن الأشعث سنة 81ه حسب ما يستفاد من رواية البلاذري، ويمكن أن نجزم هنا بأن هذه الظاهرة قد ألحقت من دون شك أضرارا كبيرة بالزراعة حيث أن تخلّي الفلاحين عن أراضيهم وقراهم كان يعني انخفاضا مؤكدا في الإنتاج الزراعي [22] ويمكن أن نتبين ذلك من خلال انخفاض قيمة جباية الخراج في تلك الفترة حتى وإن كان سياق الرواية التي أوردها البلاذري واستبدلينا بها هنا يشير إلى الخراج بالمعنى العام أي الوظيفة المالية الإجمالية المفروضة على أهل الذمة (على رؤوسهم وعلى أرضهم)، حيث أرجع الدهاقين المحليين أسباب هذا الانخفاض إلى إسلام أهل الذمة وهجرة الأراضي [23]، وما يهمنا هنا هو هذا التفسير الأخير بالذّات المتعلق بإهمال الأراضي

الزراعية في الأرياف نتيجة ترك الفلاحين لقراهم والذي يقيم دليلا واضحا على تضرر الزراعة وانخفاض الإنتاج بسبب تخلي سكان الريف عن الاشتغال بالأرض.

2.2 الانعكاسات على التجارة:

كانت التجارة في العهد الأموي أحد الروافد الرئيسية للاقتصاد وقد استفادت من حالة الاستقرار التي أعقبت قيام الدولة الأموية بعد نهاية الحروب الأهلية لتحقيق نمو وازدهار كبيرين، لكن هذا النشاط على غرار الزراعة كان بدوره شديد الحساسية تجاه الأوضاع الأمنية ويتأثر به بشكل أسرع، سواء كان هذا النشاط محلي ومحدود على مستوى الأمصار أو إقليمي متشعب يربط بين مختلف جهات وأمصار الدولة الإسلامية.

كان العراق بحكم موقعه يلعب دورا حيويا في تجارة العبور بين الشرق والغرب، وكانت البصرة بالتحديد مركزا تجاريا مهما وأساسيا في المبادلات في المنطقة حيث تقع قرب البحر على ممر الطرق التجارية من الهند والشرق الأقصى وبلاد العرب وخوزستان [24]، وقد تعرضت التجارة فيها إلى شلل تام خلال الفتنة التي أعقبت وفاة يزيد بن معاوية حيث أدى تفكك السلطة وظهور الخوارج وسيطرتهم على مناطق واسعة في الشرق خاصة منطقة الأهواز القريبة منها إلى قطع المبادلات وتوقف حركة القوافل مع الأهواز وفارس نتيجة غياب الأمن وانتشار الحروب وقد استغل المهلب هذا الوضع من أجل دفع تجار البصرة إلى المساهمة في المجهود الحربي ضد هاته الفرقة حيث طلب منهم إقراضه الأموال وتموين جيشه لمواجهة هذا الخطر حتى يستطيعوا تنشيط تجارتهم من جديد خاصة أن كساد أعمالهم دام مدة سنة كاملة حسب زعمه [25]، وهذه الرواية توافق الفترة التي تلت ظهور وبداية نشاط الخوارج في العراق وأطرافه ابتداء من سنة 64ه ونعلم أن حركتهم قد استمرت لفترة طويلة وغطّت مساحة واسعة بين الأهواز وفارس وكرمان وربما انقطاع أو تقلّص الحركية التجارية استمر لمدة طويلة نتيجة ذلك، ولا شك أن هذا الاضطراب في التموين بسلع الشرق الذي اعترى أسواق البصرة وعلى الأرجح أيضا باقي أمصار العراق قد كان له انعكاسات سلبية أيضا على الأقاليم الأخرى التي تتلقى هذه السلع عبر العراق ويلعب فيها العراقيون دور الوسيط مثل الشام والحجاز.

وفي أقصى الشرق نشبت فتنة أواخر العهد الأموي بين والي خراسان نصر بن سيار وأحد المتمردين من العرب يدعى جديع بن علي الكرماني استمرت فيها المواجهات بين الطرفين حوالي سنة كاملة ما أجبر التجار من سكان مدينة مرو - عاصمة الإقليم- على إغلاق حوانيتهم وأسواقهم فتعطلت التجارة [26]، ما تسبب بشكل مؤكد في إلحاق خسائر كبيرة بهم وبنشاطهم ما يعكس بشكل واضح التأثير السلبي للفوضى وغياب الأمن على هذا النشاط الحيوي، ومن غير المستبعد أن العراق قد تأثر بهذه الأحداث أيضا نظرا لاستقبال أسواقه قسم من منتجات الشرق عبر خراسان التي كانت محطة أساسية على طريق التجارة مع آسيا حيث كانت تستفيد من توابل الهند عبر كابول وغزنة، ومن منتجات الصين عبر بخارى وبيكند وسمرقند [27]، أما عاصمتها مرو فمن الطبيعي أنها كانت تمثل مركز هذه المبادلات، ومنها تعبر القوافل التجارية عبر الهضبة الإيرانية وصولا إلى ما بين النهرين [28].

وإذا كان هاذين المثالين الذي أوردناهما في الأعلى عن التوقف الذي عرفته التجارة في البصرة ومرو تلقائيا نتيجة انهيار الوضع الأمني بالمنطقتين اللتين تعتبران مركزين مهمين للتبادل التجاري، فإن تعطيل التجارة بشكل متعمّد كان من الأساليب المطبّقة بين مختلف الأطراف المتنافسة والمتصارعة خلال الفتن والحروب التي كانت تلجأ إلى قطع خطوط التجارة وإمدادات الغذاء بين الأقاليم كنوع من الحصار الاقتصادي خاصة تجاه المناطق الخاضعة لقوات مناوئة لسلطة الدولة، ونجد بين التفاصيل الكثيرة التي تسردها المصادر عن الأحداث السياسية والأمنية ما يسعفنا من أمثلة لإقامة الدليل على هذه الممارسات فخلال الفتنة الثانية عمد مروان بن الحكم إلى إيقاف إرسال شحنات القمح من مصر إلى الحجاز [29] التي كانت تحت سيطرة منافسه عبد الله بن الزبير، واستمر هذا الحصار الغذائي على الأرجح حتى استطاع عبد الملك حسم الصراع لصالحه ضد عبد الله بن الزبير [30]، وعندما قام الحجاج بفرض الحصار على مكة سنة 72ه التي اعتصم بها ابن الزبير منع دخول الطعام إلى أسواقها لتجويع من بها ودفعهم إلى الاستسلام حيث اضطر نحو عشرة آلاف من سكانها إلى التخلي عن عبد الله بن الزبير بسبب الجوع بمن فيهم ولديه حمزة وخبيب الذين التحقا بالحجاج [31]، وخلال ثورات الخوارج التي واكبت الفتنة الثانية قام نجدة الذي تغلب على اليمامة والبحرين بقطع إمدادات القمح عن الحجاز

أيضا ولم يسمح باستئناف التموين من جديد إلا بعد أن كتب إليه عبد الله بن عمر في ذلك وحاججه وأقام عليه الحجة [32]، وقام المهلب بن أبي صفرة أيضا بتعليق المبادلات بين فارس التي كانت تحت سيطرته، وكرمان التي كانت في أيدي الخوارج حتى ضاق عليهم الحال لانقطاع ما كان يأتيهم من سلع وبضائع من فارس [33]. وهذه الممارسات كما هو واضح كانت تهدف لإضعاف الخصم والتأثير في معنوياته من خلال حرمانه من الموارد التي يحتاجها لدعم مجهوده الحربي، لكنها في المقابل كانت تلحق ضررا بالحركية التجارية وتسبب خسائر معتبرة للتجار.

وكما كانت عمليات المقاطعة والحصار الاقتصادي مهمة خلال فترات الصراع كانت الأسواق بالمقابل تعتبر حيوية جدا بالنسبة للأطراف المتصارعة أيضا بسبب حاجتها للتموين والتجهيز وهكذا كانت هذه القوى تُقدم على احتكار الطعام لتموين الجيوش فخلال تمرد عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث سنة 81ه ونجاحه في دحر قوات الحجاج مع البداية في طريقه إلى البصرة أمر هذا الأخير بجمع كل الطعام والعلف المتوفر عند التجار في سوق الكلاء بالمدينة (البصرة) فحمله معه ووعد التجار بتسديد ثمنه لاحقا لمن كان منهم مواليا له، واستثنى من ذلك من كان مناصرا لخصومه [34]، وكان يزيد بن المهلب عندما تمرد في العراق ضد يزيد بن عبد الملك قد قام بإجراء مماثل حيث عمد إلى تحويل معظم أسواق البصرة –بعد أن فرض سيطرته عليها- إلى القسم الخاص بأحياء قبيلته الأزد في المدينة [35] أين كان يتمركز أشد أنصاره إخلاصا له وهذا من أجل أن يوفر لهم كل ما يحتاجونه من تموين وتجهيز.

وعلى مستوى الأمصار كانت أسواق المدن تصبح ميادين للمواجهات خلال الفتن إذ بحكم أنها كانت فضاء واسعا يسمح باستيعاب المقاتلة دارت في ساحاتها الكثير من المعارك العنيفة ما ألحق أضرارا كبيرة بها وأوقف النشاط فيها، فسوق الكوفة مثلا كان مسرحا لمواجهات عنيفة بين الحجاج والخوارج بقيادة شبيب بن يزيد وفي ذلك يقول عبد الرحمن بن عمرو الشيباني:

يا ليتني في الخيل وهي تدوسهم   في السوق يوم اصطفن بالحجاج[36].

وعندما تمرد يزيد بن المهلب وتوجه إلى البصرة للسيطرة عليها قام بإحراق السوق وتهديم دكاكينها [37]، وجمعته بالعامل على المدينة عدي بن أرطأة

مواجهات عنيفة كان المربد ساحتها الرئيسية [38]، وهو اسم أحد أشهر أسواق البصرة والمكان المخصص للمتاجرة في الإبل بها [39].

وقد أدّت هذه الممارسات القائمة على احتكار الأسواق وعمليات الحصار والمقاطعة بالإضافة إلى تحويل الفضاءات التجارية إلى ساحات للمواجهة وتخريب وإحراق الدكاكين ليس فقط إلى تعطيل الحركية التجارية وإلحاق الخسائر بالتجار فحسب بل وساهمت بشكل مباشر في ندرة وارتفاع أسعار الغذاء والسلع بالنسبة للمستهلكين وحتى إلى التسبب في تجويعهم [40].

كانت الفتن تؤثر على استقرار وفرة النقد وقدرة الأقاليم على الاستمرار في سك العملة وهذا بدوره كان يلحق ضربة شديدة ببقيّة القطاعات الاقتصادية مثل التجارة والضرائب، فقد عانت البصرة مثلا بعد 64ه من تراجع حجم الكتلة النقدية بها بسبب انقطاع معظم الفضة التي كانت تستوردها ما أدى إلى نقص كبير في هذه المادة [41]، التي تعتبر قاعدة النظام النقدي فيها، خاصة أن مناطق إنتاجها الرئيسية كانت تقع في الشرق مثل أصفهان، وجيرفت، وفارس، وفرغانة، وباذغيس [42]، وهي مناطق كانت لفترة طويلة تحت سيطرة الخوارج، وقد شجّع هذا الوضع (ندرة النقود مع ضعف السلطة) الناس على التلاعب بالعملة وأوزانها فكانوا يعمدون إلى قطع أجزاء من أطرافها ما يؤدي إلى انخفاض أوزانها [43] وهذه الممارسات كانت تتسبب في تراجع قيمة النقود وثقة الناس فيها، ولدينا في إجراء الحجاج ما يمكن أن يدعم هذا الطرح حيث قام في محاولة منه لتغطية النقص في مادة الفضة بمصادرة الأدوات والمصنوعات من هذا المعدن التي كان يستعملها الناس وأمر بإذابتها وسكها نقودا [44] ثم عمد إلى تخفيض وزن الدراهم فكانت تعرف بالمكروهة [45]، وإذا كان هذا الإجراء قد وجد الحل ربما لنقص المادة الأولية فإنه من المحتمل قد ساهم من جهة أخرى في التأثير على أسعار السلع [46]، ودفعها نحو الارتفاع بفعل تراجع القيمة الشرائية للدرهم نتيجة تقلص وزنه.

3.الانعكاسات على الوضعية المالية:

إن الوضع المالي للدولة يتأثر بحساسية شديدة للتقلبات السياسية والأمنية، فالاضطرابات الأمنية كان لها انعكاسات سلبية على الموارد والنفقات معا، وحتى على مدّخرات الدولة من الأموال، فكلما كانت السلطة تواجه تحدّيا أمنيا كانت تستهلك أموالا كثيرة لمواجهة ذلك وعندما كانت تخرج مناطق

وأقاليم بأكملها عن سيطرة الدولة كانت تفقد معها مداخيل تلك المنطقة، كما أن الآثار التي كانت تخلّفها الثورات والعمليات العسكرية كانت تؤثر سلبا بشكل مباشر على مالية الدولة من خلال تقليص مستوى الجباية لاحقا أو من حيث ضرورة زيادة الإنفاق لإعادة الاعمار ما دمّرته الحروب، وهذا ما سنعمل على توضيحه في هذا العنصر.

1.3الانعكاسات على موارد الدولة واحتياطاتها النقدية:

فيما يتعلق بموارد الدولة المالية التي تأتي أساسا من الخراج باعتبار النشاط الزراعي هو عماد اقتصاد الدولة، نلاحظ انخفاضا كبيرا للجباية في فترات الحروب، وقد مرّ علينا سابقا التداعيات الكارثية للفتن والفوضى على الزراعة بالذات وكيف أدت إلى تخريب هذا النشاط وإلحاق الضرر الشديد به نتيجة استهداف نظام الري وفقدان الأمن في الريف ما نتج عنه تراجع قيمة الضرائب التي تجبى [47]، لكن كانت هناك عوامل أخرى أيضا ساهمت في تراجع مقدار الجباية مثل فقدان السلطة السيطرة على مساحات واسعة من الأراضي التي تخضع لها بالإضافة إلى تفشي عمليات الاختلاس التي يقوم بها الموظّفون على مختلف المستويات مستغلين ضعف السلطة.

كانت السيطرة على المناطق في فترات الفتن تنتقل بين مختلف الأطراف المتصارعة بسرعة نتيجة الإخضاع المباشر أو عن طريق تغيير الولاءات في كل مرة، وكلما كانت منطقة تخضع لسيطرة قوة ما كان يتم بسرعة جباية خراجها والتصرف فيه حيث تتوالى الأخبار في المصادر عن مثل هذه الممارسات التي كانت شائعة على نطاق واسع.

ففي العراق مثلا عرفت الموارد انخفاضا محسوسا وفي أحسن الأحوال تذبذبا طيلة الفترة بين وفاة يزيد بن معاوية وثورة عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، ففي المدّة التي كانت فيها المنطقة تحت سلطة ابن الزبير 65-72ه انخفض الخراج إلى ستين مليون درهم [48]، بعد أن كان في حدود مائة وخمس وثلاثون مليون درهم قبل ذلك في ولاية عبيد الله بن زياد [49] حسب ما هو متوفر من معطيات، ما يبيّن أن العراق قد فقد أكثر من نصف موارده المالية خلال الفترة التي كان يعيش فيها عدم استقرار واضطرابات أمنية خطيرة بسبب التهديد الخطير الذي كان يمثّله الخوارج الأزارقة، ونحن نعتقد أن قيمة الخراج التي ذكرتها المصادر خلال "فتنة ابن الزبير" كما تصفها كانت ربما سنة 65ه وهي السنة التي كانت فيها البصرة تحت

التهديد المباشر للخوارج الذين فرضوا سيطرتهم على الأهواز وطردوا عمال السلطان منها وجبوا خراجها بين 65-66ه [50] واستولوا أيضا على خراج نهر تيرى والمناطق المحيطة بها [51]، واحتووا كذلك على خراج فارس [52] وصولا إلى كرمان [53] فانقطع بذلك جزء مهم من مقدار الجباية عن البصرة حتى أن المهلب بن أبي صفرة لم يجد ببيت مالها إلا مائتي ألف درهم فقط سنة 65ه عندما كان يتجهّز لقتال الأزارقة حتى اضطّر إلى الاقتراض من التجار [54]، كما عرف خراج الكوفة أيضا انكماشا كبيرا في نفس الفترة وعلّل صاحب الخراج إبراهيم بن محمد هذا التراجع بالفتنة التي عرفتها المنطقة [55].

ولا يبدو أن الخراج في العراق قد شهد تحسنا بعد ذلك تحت حكم ابن الزبير لعدة اعتبارات منها احتفاظ المهلب بن أبي صفرة بخراج المناطق التي قام بطرد الخوارج منها (الأهواز ونهر تيرى وقرى الفرات) لنفسه حسب الاتفاق الذي تمّ بينه وبين أشراف البصرة [56]، وتدهور الوضع السياسي مع اشتداد الصراع على الكوفة بين ابن الزبير والمختار الثقفي بين 65-67ه، واستمرار تهديد الخوارج الذين تبنوا إستراتيجية جديدة بعد طردهم من الأهواز على يد المهلب تقضي بعدم التمركز في منطقة محددة وتوسيع مجال نشاطهم حتى شمل فضاء جغرافيا امتد ما بين الري شمالا إلى فارس وكرمان جنوبا [57]، بين 67-71ه وفي حين أنهم لم يستطيعوا خلال هذه المدّة فرض سيطرة كاملة ودائمة على المنطقة إلا أنهم ألحقوا أضرارا كبيرة بها وأشاعوا فيها الخوف بسبب عمليات القتل الواسعة التي قاموا بها ضد السكان [58]، وبجانب كل هذه العوامل يمكن أن نضيف عاملا آخرا مهما يتمثل في حركة المغامر عبيد الله بن الحر الذي تمرد على كل سلطة في العراق وضمّ إليه بضع مئات من أنصاره مشكّلا فرقة من المقاتلين كانت تتنقل بين قرى ومدن السواد بالكوفة والجبال فتقوم بنهبها وجباية خراجها بين 64-68ه [59].

ولاحقا بعد استرجاع الأمويين السيطرة على العراق من جديد في حين لا تسعفنا المصادر بأي إشارة عن الوضع المالي في البداية إلا أنها عندما تبدأ في التطرق للخراج في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي لا تفيدنا بشكل مباشر حيث يعتري التضارب والتناقض المعلومات التي تأتي بها فيما يتعلق بهذا التفصيل بالذات[60]، والأرقام التي تذكرها ترجع بكل تأكيد إلى

سنوات مختلفة دون أن تحددها للأسف، لكن مع ذلك يبدو أن مستوى الجباية ظل منخفضا أيضا خاصة في السنوات العشر الأولى التي تلت عودة العراق للسيادة الأموية أين بقيت الأوضاع مضطربة والاستقرار هشا، وإذا وضعنا جانبا الأرقام المتباينة لقيمة الخراج في هذه الفترة إذ يبدو مستحيلا معرفة السنوات التي تعود إليها، فإننا نعلم بشكل مؤكّد أن بعض الأقاليم الشرقية التي ترسل الوظيفة المالية المفروضة عليها إلى العراق كانت تجد صعوبات مالية كبيرة ولم تستطع الوفاء بالتزاماتها فيما يتعلق بأداء الخراج المتوجّب عليها خاصة في فارس وهي المنطقة التي عانت كثيرا من حركة الأزارقة لمدة أكثر من عشر سنوات بين 67-77ه وبشكل أخص في الفترة بين 72-77ه أين كانت المواجهات فيها عنيفة جدا بينهم وبين قوات المهلب [61]، ففسا ودرابجرد مثلا كانتا تواجهان صعوبات حقيقية في الوفاء بالتزاماتهما المالية تجاه بيت المال حتى اضطر دهقانهما ويدعى أزاذمرد ابن الهربذ إلى التوجه للحجاج لكي يطلب منه تأخير دفع الخراج [62]، وكانت فسا بالتحديد قد تعرضت لتهديد شديد من طرف الخوارج الذين أرادوا تهديمها حتى اضطّر دهقانها إلى إعطائهم مائة ألف درهم لردّهم عنها[63]. ويبدو أن تراجع الجباية في هاتين المنطقتين قد استمر لمدة ليست قصيرة ما استنفد صبر الحجاج وأثار حفيظته فأمر بتعذيب دهقانهما لإجباره على دفع الخراج كاملا [64]، وهذه الحادثة على الأرجح تخص الفترة قبيل ثورة عبد الرحمن بن الأشعث إذ أن خراج فسا ودرابجرد وأيضا إصطخر ومناطق أخرى بقي موقوفا على تمويل الحرب ضد الأزارقة التي قادها المهلب حتى سنة 77ه بتفويض من الخليفة عبد الملك بن مروان شخصيا ما استفزّ كثيرا الحجاج الذي اتهم المهلب بمماطلة الخوارج حتى يستأثر بالخراج ويجمع الأموال [65]، وحتى إن كنّا لا نعلم بالتحديد مقدار الخراج الذي كانت تدفعه هذه المقاطعة إلا أنه على الأغلب كان معتبرا، فقد جبى عمر بن عبيد الله الذي عينه مصعب بن الزبير واليا على فارس ومكلّفا بقتال الأزارقة، خراج إصطخر في ظروف استثنائية وفي وقت قصير جدا استغرق أسبوعا واحدا فقط فبلغ تسعمائة ألف درهم فوهبها لأحد مساعديه مجاعة بن سعر [66]، أما درابجرد فلا نعلم إلا مقدار الصلح الذي عقدته مع المسلمين عند الفتح سنة 27ه وكان على مليوني ومائتي ألف درهم، أو خمسة ملايين ومائتي ألف حسب ما يرويه خليفة بن خياط[67].

ونملك أيضا روايتين في المصادر تفيدان بصعوبات عانت منها أصفهان بدورها في الوفاء بما عليها من خراج وكان يبلغ في فترات الاستقرار قبل الفتنة في ولاية عبيد الله بن زياد على العراق ثلاثة ملايين درهم [68]، ومن خلال سياق الروايتين يمكن أن نستنتج أن هذه الصعوبات كانت في فترتين مختلفتين الأولى مع بداية ولاية الحجاج بن يوسف على العراق على الأرجح حيث راسله عاملها وهزاذ بن يزدد يطلب منه إسقاط بعض خراجها تخفيفا عن أهلها، لكن الحجاج رفض هذا الطلب وأصرّ على أداء الخراج كاملا مع تهديد شديد لعاملها [69]، ونعلم أن أصفهان كانت تحت ولاية عتاب بن ورقاء حتى سنة 76ه عندما ألحقه الحجاج بالمهلب لقتال الأزارقة ثم كلّفه بعدها بمواجهة شبيب بن يزيد الخارجي [70] الذي ظهر في سواد الكوفة، ما يجعلنا نفترض أن وهزاذ هذا قد خلف عتاب بن ورقاء في الإشراف على أصفهان في تلك الفترة. وكانت هذه المنطقة قد عانت كثيرا بدورها من حركة الخوارج في ذلك الوقت وتم استهدافها في العديد من المرات بين 67-71ه بل وتعرضت لحصار طويل في مناسبتين دام الثاني منها مدّة سبعة أشهر كاملة [71]، ومع كل هذه العمليات العسكرية التي قام بها الخوارج في المنطقة ليس من المستغرب تماما أنها تعرضت للتخريب مع تعمق الشعور بفقدان الأمن ما أثّر على الحياة الاقتصادية فيها من دون شك.

أما المرة الثانية المتعلقة بالوضعية المالية الحرجة لأصفهان فيبدو أنها حدثت بعد ثورة ابن الأشعث حيث عجزت هذه المقاطعة مرة أخرى عن أداء الخراج الذي عليها لثلاث سنوات متتالية ولم يستطع الحجاج معالجة الأمر إلا بعد أن قام باستبدال عاملها بأحد الأعراب من بني عمّه الذي طبّق أساليب قاسية وصلت لإعدام بعض دهاقنتها لإجبارهم على تحصيل مقدار الخراج كاملا، وقد أعجب الحجاج بما حققه هذا الوالي فأبقاه في منصبه، فمات الحجاج وهو بعد وال عليها [72].

ويمكن أن نجزم أيضا حتى من دون تصريح المصادر بانقطاع خراج كرمان أيضا التي كانت خارج سيطرة الدولة وبقيت في أيدي الخوارج قرابة اثنتي عشرة سنة من 66ه إلى 78ه [73] حيث كانوا من دون شك يستغلون مقدراتها الاقتصادية ويجبون خراجها لأنفسهم.

ليس هناك من شك أن هذه الوضعية الاقتصادية والمالية السيّئة التي كانت عليها المقاطعات الشرقية قد تركت أثرا سلبيا على موارد العراق

حينها حتى أن بيت المال في البصرة كان في حالة عجز لم يستطع معها مواصلة تمويل الحرب ضد الخوارج ما اضطر المهلب إلى الاقتراض من التجار والأغنياء من جديد حتى يستطيع تجهيز الجيش الذي قام بتجميعه لقتال قطري بن الفجاءة والأزارقة بتكليف من عبد الملك بن مروان سنة 75ه[74].

ومع كل ذلك يجب أن نشير أيضا إلى مسؤولية الحجاج في انخفاض موارد الخراج بسبب الأساليب القاسية التي اعتمدها من أجل تحصيل الحقوق المالية للدولة، حيث ألحقت الإجراءات التي قام بها لرفع معدل الجباية ضررا كبيرا بالنّاس، ما أدّى إلى تنامي الشعور بالظلم وتفاقم حالة التذمّر بين صفوفهم، وكانت أحد العوامل التي دفعتهم إلى مناصرة ابن الأشعث والانضمام إليه[75]، إنّ هذه الأساليب القاسية في تحصيل الخراج حسب الرواية كانت معتمدة في السنوات الأولى لتولي الحجاج العراق ربما تشكل خيطا يمكن أن يقودنا إلى التعرّف على مقدار الجباية قبل ثورة ابن الأشعث سنة 81ه حيث يذكر الصولي أن الحجاج لم يكن يحصّل إلا أربعين مليونا فقط خلال هذه الفترة ويشير إلى أن هذا المبلغ لم يكن يستطيع أن يصل إليه إلا بأساليب العنف "ما كان يصل إلى ذلك إلا بضرب الأبدان" التي كان يتعرّض لها أهل الذمة[76]، ويذكر الصولي أيضا أن قيمة الخراج استمرت في التراجع حتى بلغ خمس وعشرون مليون درهم عند وفاة الحجاج[77].

إن ما يذكره الصولي عن استمرار تراجع الخراج حتى أواخر سنوات ولاية الحجاج تعارضه الوقائع بشدّة حيث نملك دلائل أخرى يمكن أن تنفي هذا الطرح، منها الإجراءات التنموية والمشاريع الإصلاحية التي قام بتنفيذها الحجاج بعد ثورة ابن الأشعث مثل رد اليد العاملة الزراعية إلى الأرياف بل وتدعيمها بجماعات جديدة تمّ جلبها من الهند، مع إطلاق مشاريع كبيرة لصيانة نظام الري واستصلاح واستخراج الأراضي بالإضافة إلى التوسّع في منح القروض للفلاحين، كلها إجراءات كانت كفيلة بإعطاء النشاط الزراعي دفعة قوية لاسترجاع حيويته من جديد، ثم إن سياسة الإنفاق التي تبناها الحجاج في تلك الفترة لدليل آخر على تحسن الوضعية المالية للبلاد حيث استطاع مثلا أن يُتم بناء مدينة واسط سنة 83ه والتي تقدر المصادر تكلفة بعض المنشآت بها مثل الجامع وقصر الإمارة

والسور بثلاث وأربعين مليون درهم [78]، ما جرّ عليه سخط عبد الملك بسبب ما اعتبره تبذيرا للأموال العامة [79]، كما أنه استطاع أن يموّل لاحقا في أواخر سنوات ولايته للعراق حملة عسكرية ضد السند بقيادة ابن عمه محمد بن القاسم بقيمة سبعة ملايين درهم [80] (أو ستين مليونا عند البلاذري) [81]، إن هذه الإشارات المتفرقة عن سياسة الإنفاق تمثل دليلا قاطعا على توفر موارد مالية كافية في العراق نتيجة تحسن معدل تحصيل الجباية التي على الأرجح مع ذلك أنها لم تبلغ أبدا مستوياتها السابقة رغم كل ما بذله الحجاج في سبيل ذلك، حتى أن يزيد بن المهلب تحرّج من الاشراف على الخراج في ولايته العراق نهاية القرن الأول هجري وطلب من الخليفة سليمان بن عبد الملك أن يعفيه من هذه المسؤولية بسبب الأضرار التي ألحقها الحجاج بالعراق والجباية فيه [82]، ويمكن أن نخمّن بشكل موضوعي أنها ربما بلغت مستوى ما بين ستين مليون وثمانين مليونا في تلك الفترة حسب الأرقام التي يذكرها العسكري والصولي [83].

بالإضافة إلى تراجع موارد الدولة بسبب انكسار الخراج، كان توقف أو تقلّص النشاط التجاري يؤثر سلبا على واردات الدولة التي كانت تستفيد من ضرائب معتبرة تفرض على التجار بنسب متفاوتة حسب وضعيتهم بين 2.5% و10%، وكان في ميناء الأبلة الذي يربط البصرة عبر قناة مائية مركز لتحصيل الرسوم منذ خلافة عمر بن الخطاب [84]، وعليه يمكن أن نتصور أن المداخيل التي كان يستفيد منها بيت المال كانت معتبرة بفضل حيوية التجارة خاصة في حالات الاستقرار والازدهار.

إن الثورات وحركات التمرّد كانت توفّر دائما الظروف الملائمة لنهب الاحتياطات النقدية للدولة حيث كانت مبالغ هامة ومعتبرة من بيت المال في مختلف الأقاليم تجد طريقها إلى أيدي المتغلبين والمتمرّدين بل وحتّى من طرف الولاة والعمّال أنفسهم ممثلي السلطة مستغلين غياب أو ضعف سلطان الدولة، وهذه النقطة لحسن الحظ نملك عنها أخبارا معتبرة بشكل متفرق في المصادر بعضها يحدد حتى قيمة الأموال التي تمّ نهبها والاستيلاء عليها، فبعد وفاة يزيد بن معاوية سنة 64ه عرفت بيوت المال في الأمصار نزيفا كبيرا، ففي البصرة مثلا قام والي العراق عبيد الله بن زياد بعد موت يزيد بن معاوية بالاستحواذ على مبلغ معتبر من بيت المال تقدره بعض المصادر بثمانية ملايين درهم وكان باشر توزيع العطاء على

الناس منه لاستمالتهم والحفاظ على الاستقرار في المِصر فلمّا رأى منهم ما يكره وأدرك أن الأحداث قد تجاوزته بحيث لم يعد قادرا على التحكم في الوضع أوقف العملية واحتفظ بالمال لنفسه، فوهب أهله وخاصته بعضا منه، فكان ذلك المال سببا في غنى آل زياد ويُسرهم بعد ذلك [85]، ولاحقا في البصرة دائما استغل عاملها خالد بن عبد الله بن أسيد الظروف السياسية والأمنية المضطربة التي كانت تمر بها الخلافة والعراق فأخذ خمسة عشر مليون درهم من بيت المال بعدما علم أن عبد الملك قد اتخذ قرارا بعزله من منصبه [86] وكان ذلك سنة 74ه قبل قدوم الحجاج واليا عليها، وعندما تمرّد يزيد بن المهلب واستولى على البصرة وجد ببيت مالها عشرة ملايين درهم فأخذها [87]، وعرف بيت مال الكوفة المصير نفسه فعندما استولى عليها المختار أخذ ما وجد بها من أموال وهو تسعة ملايين درهم ففرّق قسما منها بين أنصاره وأصحابه ومن بايعه [88]، ولاحقا عندما ثار ابن الأشعث على الحجاج وخلع عبد الملك بن مروان وزحف بقواته من سجستان إلى العراق أخذ ما وجد في بيت المال بالكوفة [89]، وفي أواخر سنوات الدولة الأموية عندما تفككت السلطة السياسية وظهر المتغلّبون في كل مكان استولى سليمان بن هشام الذي كان محبوسا بعمان على ما فيها من أموال بعدما علم بمقتل الوليد بن يزيد سنة 126ه ورجع إلى دمشق [90]، ومع اشتداد الصراع على الخلافة بعد وفاة يزيد بن الوليد 127ه استغل سليمان مرة أخرى اضطراب الأوضاع في دمشق مع تواتر الأنباء على قرب وصول مروان بن محمد بقواته إلى المدينة فنهب بيت المال واستولى على ما فيه فقسمه بين أتباعه وخرج من دمشق سنة 127ه [91].

وإذا نظرنا إلى هذا الوضع بصورة عامة سنرى أن موارد الأمة كانت تُهدر بشكل مأساوي وتتعرض لنزيف كبير خلال فترات الفتن، فالأموال التي كان من المفترض أن تدخل خزائن الدولة أو تلك التي كان يتم الاحتفاظ بها في بيوت المال كانت تتسرب لتجد طريقها إلى أيدي خصومها ومنافسيها وحتى عمالها نتيجة ضعف أو غياب سلطة الدولة.

2.3 الانعكاسات على النفقات:

كان إصلاح ما خربته الحروب والانتفاضات يستهلك أموالا طائلة من بيت المال، وفي العراق الأكثر تضررا من الاضطرابات الأمنية رفض الحجاج القيام بأي مشاريع لإصلاح نظام الري المتداعي انتقاما من الدهاقين

والفلاحين الذين ساندوا ثورة ابن الأشعث [92]، لكنه قرر أخيرا في خلافة الوليد بن عبد الملك أن يتدارك الوضع المتدهور للزراعة والخراج معا من خلال اعتماد مشاريع واعدة لإنشاء السدود وإصلاح البثوق قّدر تكلفتها بثلاثة ملايين درهم، وهو مبلغ كبير كما هو واضح حتى أن الخليفة نفسه استكثره [93]، لكن يبدو أن الحجاج حصل على موافقة الوليد في النهاية حيث قام بعملية اصلاح واسعة لنظام الري في العراق لا سيما في الجنوب وأنفق في سبيل ذلك مبالغ كبيرة من الأموال العامة [94]، بل وعمد حتى إلى مساعدة الفلاحين ماديا حيث وفّر لهم قروضا بقيمة مليوني درهم لمساعدتهم على استعادة نشاطهم الزراعي [95]، وسياق هذه الرواية يأتي بعد ثورة ابن الأشعث ما يعطي إشارة واضحة أن هذه الأضرار التي لحقت بالأراضي الزراعية مرتبطة أساس بالأحداث الأمنية التي شهدتها المنطقة في هذه الفتنة ويُقيم مبلغ إصلاحها دليلا واضحا على حجم الخسائر التي يمكن أن تسببها عمليات التخريب المتعمّد لقنوات الري والسدود خلال فترات الانفلات الأمني، هذا دون الحديث عن تكاليف إصلاح الجسور والطرق.

وأنفق الحجاج أيضا أموالا طائلة من أجل إخماد تمرّد ابن الأشعث وإن كانت المصادر لا تذكر أي رقم دقيق إلا أننا نجد مع ذلك بعض الإشارات عنها حيث يذكر بحشل مثلا أن الحجاج عندما خاف من رد فعل عبد الملك بن مروان بسبب إسرافه في الإنفاق على بناء مدينة واسط قام بإدخال نفقات الحروب ضد ابن الأشعث ضمن مجموع الأموال التي صرفها وبعث بذلك إلى عبد الملك [96]، وذكر الحموي أن كاتبه صالح بن عبد الرحمن أشار إليه باحتساب أربعة وثلاثين مليون درهم في هذه الحروب [97]، وإن كان هذا المبلغ يبدو مبالغا فيه كثيرا إلا أن فتنة ابن الأشعث من دون شك قد استهلكت الكثير من الأموال كإنفاق مباشر فيما يتصل بمنح العطاء والتجهيز والتموين حتى تمّ إنهاء التهديد الذي شكّله ضد السلطة الأموية في العراق.

وكانت السلطة تلجأ في فترات الفتن إلى توظيف مقدراتها الاقتصادية والمالية ضد خصومها من أجل حسم الصراع معهم، من خلال تشجيع أنصارها وتحفيزهم على القتال بتعجيل صرف العطاء لهم ومنحهم مكافئات خاصة ذات قيمة معتبرة تختلف حسب المهمّة الموكلة إليهم ويمكن أن تصل إلى مائة دينار بل وحتى إلى ألفي درهم للفرد في بعض الأحيان [98] كما تعمد

إلى فتح التسجيل في الديوان لتجنيد مزيد من المقاتلين [99]، وهذه الإجراءات الضرورية التي كانت تقوم بها بسبب الحاجة الملحة لتجنيد وتحفيز المقاتلين بهدف إخماد الثورات واسترجاع الأمن والهدوء كانت بكل تأكيد تستهلك أموالا إضافية من بيت المال ليست بالقليلة تصل إلى ملايين الدراهم.

كما كان السلطة مع كل هذا تضطر أيضا إلى إبرام تحالفات مع القبائل والشخصيات الفاعلة من أجل استمالتها وتقدّم في سبيل ذلك تنازلات اقتصادية ومالية كبيرة، ففي الشام خضع مروان بن الحكم، عندما ترشّح للخلافة، لشروط رؤساء القبائل الذين طلبوا امتيازات مادية واقتصادية مقابل دعمهم له ففرض لألفين من قوم حسان بن بحدل ألفي درهم عطاء لكل واحد (ما يمثل أربعة ملايين درهم يتحملها بيت المال سنويا)، واستجاب لشروط مالك بن هبيرة، وأغرى حسان بن مالك [100]، وأقطع الحصين بن نمير مع قومه من كِندة منطقة البلقاء [101]، واضطر ابنه عبد الملك عندما قام بالأمر من بعده إلى مهادنة المردة في جبال لبنان حتى لا ينشغل بهم عن حرب خصومه مقابل ألف دينار كل أسبوع [102]، وعمل على ربط الاتصال بكبار أشراف العراق يستميلهم ويمنّيهم بالامتيازات [103]، فاشترط عليه كثير منهم ولاية أصبهان في مقابل التخلي عن مصعب بن الزبير حتى تعجّب عبد الملك من كثرة الإلحاح عليها فسأل أصحابه عن أمرها [104]، وأرسل إلى عبد الله بن خازم في خراسان يدعوه إلى بيعته على أن يجعل له خراج خراسان سبع سنين كاملة [105]، ولقد كان عبد الملك مدركا لقوة الأسلوب الاغرائي في هذا النوع من الصراعات ودور الثروة في كسب الولاءات لما لها من تأثير في تغيير المواقف وهو الذي سجلت المصادر قوله: «إن من وثائق الحزم أن تحمل الناس بالمال فإنهم أتباعه» [106]، وكان مستعدا لتقبل وتحمل تكاليف هذه السياسة من أجل إعادة توحيد الدولة الإسلامية من جديد.

وفي العراق الذي تعرض لتهديد غير مسبوق من طرف حركة الخوارج بعد وفاة يزيد بن معاوية أجمع أهل البصرة على تكليف المهلب بن أبي صفرة لمواجهتهم فاشترط عليهم التنازل له عن خراج كل أرض ينفي عنها الخوارج فتمّ الاتفاق بينهم على ذلك [107]، وعلى الأرجح أنه اشترط ذلك لضمان تجنيد المقاتلة وتجهيزهم والإنفاق عليهم حيث كان بيت المال في البصرة يعاني من وضعية سيّئة إذ لم يكن يتوفر فيه حينها إلا مائتي ألف

درهم فقط لم تكفي لتغطية نفقات الجيش حتى اضطر إلى الاقتراض من التجار [108]، وهذا يرجع إلى أن عبيد الله بن زياد كان قد أخذ كل ما في بيت المال عندما قرر الخروج من البصرة كما مرّ علينا سابقا، وبقي المهلب محتفظا بخراج مناطق عديدة ذات دخل معتبر لمدة طويلة مثل منطقة الجبال وفسا ودرابجرد واصطخر حتى بعد عودة العراق للسيادة الأموية وذلك بموافقة وتفويض من عبد الملك بن مروان شخصيا ما أثار حفيظة الحجاج الذي اتهم المهلب بمماطلة الخوارج حتى يستأثر بالخراج ويجمع الأموال [109]، وفي العراق دائما اضطر ممثل الخلافة عبد الله بن عمر بن عبد العزيز أواخر العهد الأموي إلى تقديم مبالغ طائلة إلى زعماء العشائر المحلية لضمان ولائهم ومساندتهم بعد وفاة يزيد بن الوليد سنة 127ه [110]، وصالح أيضا الضحاك الخارجي فدفع له أربعة ملايين درهم بعد أن حاصره في واسط عدة أشهر [111] وكان قد غلب على الكوفة وسوادها فدخلت تحت سيطرته [112]، واتفق الطرفين على الاعتراف بالوضع القائم وبمناطق نفوذ كل طرف [113]، قبل أن يرسل مروان بن محمد جيشا بقيادة عمر بن هبيرة من قرقيسيا لإنهاء سيطرة الخوارج على الكوفة وكان ذلك سنة 129ه [114].

بالتزامن مع ذلك كانت خراسان وأقاليم ما وراء النهر قد خرجت من السيادة الأموية فعليا حيث أضحت ساحة للصراعات والتجاذبات بين عدة قوى، نصر بن سيار ممثل السلطة، وأحد الثائرين العرب يدعى الكرماني، وأبي مسلم الذي قاد الثورة العباسية ضد الخلافة الأموية.

4. خاتمة:

إن الإضرابات الأمنية والحروب الداخلية التي كانت تعتري الدولة الإسلامية على فترات متباينة خلال العهد الأموي كانت تخلّف تداعيات كارثية على مقدرات الأمة والحياة الاقتصادية فيها وتتسبب لها في خسائر ضخمة في الأموال والإنتاج على حد سواء، فبجانب الآثار المباشرة المدمرة على النشاط الزراعي الذي كان يمثّل عماد اقتصاد الدولة وكذا التأثير على حيوية واستمرارية الحركية التجارية التي كانت تتعرض للشلل التام في بعض الأحيان بين مختلف أقاليم الخلافة، نسجل أيضا تضررا كبيرا للوضعية المالية للدولة حيث كانت تتأثّر مواردها المتأتّية من الجباية

بصورة ملموسة نتيجة الخراب الذي كان يصيب الزراعة والريف أو خروج أقاليم بأكملها من سيادة الدولة خلال فترات الانفلات الأمني أو نتيجة ضعف السلطة السياسية للدولة في الأمصار أو غيابها تماما ما يوفّر بدوره الظروف المناسبة لانتشار عمليات النهب لاحتياطات الدولة من الأموال حيث كانت تجد مبالغ كبيرة طريقها إلى أيدي المتغلبين أو ممثلي السلطة على حد سواء، وبجانب كل هذا كانت الدولة تجد نفسها مضطرة إلى توظيف قسم كبير من مواردها المتهالكة من أجل إعادة إعمار ما خلفته الحروب الداخلية بعد انقضائها حيث كانت تستهلك هذه الموارد لإعادة إنعاش الحياة الاقتصادية فيها من جديد بدل توظيفها لتحقيق تطور أكبر.

5. قائمة المراجع:

المصادر:

- الأصبهاني، أبي نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430ه): تاريخ أصبهان، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990.
- ابن أعثم الكوفي، أحمد (ت 314ه): كتاب الفتوح، تحقيق علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1991.
- بحشل، أسلم بن سهل الرّزّاز (ت292ه): تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عوّاد، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1986.
- البلاذري، أحمد بن يحي (ت 279ه):

- أنساب الأشراف، تحقيق وتقديم سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1996.
- البلدان وفتوحها وأحكامها، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1992.

- ابن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن (ت 597ه): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992.

- ابن حوقل النصيبي (ت بعد 367ه): صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، 1992.
- ابن خرداذبة، عبيد الله (ت حوالي 280ه): المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1889.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808ه): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، د. ط، 2000.
- خليفة بن خياط العصفري (240ه): تاريخ خليفة، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض، ط 2، 1985.
- الدينوري، أحمد بن داود (ت 282ه): الأخبار الطوال، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1330ه.
- الذهبي، شمس الدين (ت 748ه): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1990.
- الزبير بن بكّار (256ه): الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي المكي العاني، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1996.
- الصولي، محمد بن يحي (ت 335ه): أدب الكتاب، تصحيح وتعليق محمد بهجة الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، د. ط، 1341ه.
- الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرف، مصر، ط 2، د. ت.
- العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله (ت 295ه): الأوائل، تحقيق وضبط وتعليق محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا-المنصورة، ط 1، 1987.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله (ت 276ه): الإمامة والسياسة، تحقيق علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت، ط 1، 1990.
- الماوردي، علي بن محمد (ت 450ه): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد المبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط 1، 1989.

- المبرّد، محمد بن يزيد (ت 285ه): الكامل، حققه وعلّق عليه محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط2، د. ت.
- المسعودي، أبي الحسن بن علي (ت 346ه): مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط 1، 2005.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين (626ه): معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د. ط، 1977.

المراجع:

- صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، د. ت.
- عبد الواحد ذنون طه: العراق في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 2، 2005.
- عصام هاشم عيدروس الجفري: التطور الاقتصادي في العصر الأموي، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، 1992.
- ف. هايد: تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، تعريب أحمد محمد رضا، مراجعة ع الدين فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1985.
- لطيفة البكّاي: حركة الخوارج نشأتنها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي (37-132ه)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001.
- محمد عبد الحي محمد شعبان: صدر الإسلام والدولة الأموية 600-750م (132ه)، الأهلية للنشر والتوزيع، د. ط، 1987.
- موريس لومبار: الإسلام في مجده الأول من القرن 2ه إلى القرن 5ه (8-11م)، ترجمة وتعليق إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 3، 1990.

7. هوامش:

- عصام هاشم عيدروس الجفري: التطور الاقتصادي في العصر الأموي، رسالة مقدمة لنيل شهادة[1]
الماجستير في الاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، 1992، ص 35.
- خليفة بن خياط العصفري (240ه): تاريخ خليفة، تحقيق أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض،[2]
ط 2، 1985، ص 253.
- محمد بن يزيد المبرّد (ت 285ه): الكامل، حققه وعلّق عليه محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط[3]
2، ج 3، ص 1239-1262 / أحمد بن يحي البلاذري (ت 279ه): أنساب الأشراف، تحقيق وتقديم سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط 1، 1996، ج 7، ص 167 / محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ): تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرف، مصر، ط 2، 1970، ج 6، ص 120-123.
- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1271 / خليفة: المصدر السابق، ص 276.[4]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 13، ص 401.[5]
- خليفة: المصدر السابق، ص 267-268.[6]
- خليفة: المصدر نفسه، ص 285. [7]
- أحمد بن أعثم الكوفي (ت 314ه): كتاب الفتوح، تحقيق علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر[8]
والتوزيع، بيروت،ط 1، 1991، ج6، ص 360.
- البلاذري: المصدر السابق، ج 7، ص 324 / ابن أعثم: المصدر نفسه ج 7، ص 88.[9]
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 339.[10]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 7، ص 324.[11]
- ابن أعثم: المصدر السابق، ج 7، ص 91.[12]
- موضع على نهر دجيل قرب دير الجاثليق. ياقوت الحموي (626ه): معجم البلدان، دار صادر،[13]
بيروت، د. ط، 1977، م 5، ص 127.
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 366.[14]
- الطبري: المصدر نفسه، ج 6، ص 592.[15]
- البلاذري: البلدان وفتوحها وأحكامها، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1992، ص[16]
335-336.
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 123.[17]

- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1283 / البلاذري: أنساب الأشراف، ج 7، ص 413.[18]
- محمد عبد الحي محمد شعبان: صدر الإسلام والدولة الأموية 600-750م (132ه)، الأهلية[19]
للنشر والتوزيع، د. ط،1987، ص 123.
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 13، ص 380.[20]
- البلاذري: نفسه، ج 13، ص 355.[21]
- محمد عبد الحي محمد شعبان: المرجع السابق، ص 123.[22]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 13، ص 380.[23]
- صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة[24]
للطباعة والنشر،بيروت، ط 2، د. ت،ص 183.
- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1241.[25]
- ابن أعثم: المصدر السابق، ج 8، ص 313.[26]
- ڤ. هايد: تاريخ التجارة في الشرق الأدنى في العصور الوسطى، تعريب أحمد محمد رضا، مراجعة عز[27]
الدين فودة، الهيئةالمصرية العامة للكتاب، د. ط،1985، ج 1، ص 53-54.
- موريس لومبار: الإسلام في مجده الأول من القرن 2ه إلى القرن 5ه (11-8م)، ترجمة وتعليق[28]
إسماعيل العربي، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 3، 1990، ص 326.
- محمد عبد الحي محمد شعبان: المرجع السابق، ص 105.[29]
- البلاذري: فتوح البلدان، ص 253.[30]
- شمس الدين الذهبي (ت 748ه): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد[31]
السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت،ط 2، 1990، ج 5، ص 312-313.
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 7، ص 182.[32]
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 301 / عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597ه): المنتظم في تاريخ[33]
الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992، ج 6، ص 193.
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 7، ص 323 / ابن أعثم: المصدر السابق، ج 7، ص 88.[34]
- البلاذري: نفسه، ج 8، ص 299.[35]

- ابن أعثم: المصدر السابق، ج 7، ص 61.[36]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 8، ص 303.[37]
- البلاذري: نفسه، ج 8، ص 304.[38]
- ياقوت الحموي: المصدر السابق، م 5، ص 98.[39]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 7، ص 120-121.[40]
- صالح العلي: المرجع السابق، ص 240.[41]
- صالح العلي: المرجع نفسه، ص 236.[42]
- عبد الله بن قتيبة الدينوري (ت 276ه): الامامة والسياسة، تحقيق علي شيري، دار الأضواء[43]
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1990،1، ج 2، ص 25.
- صالح العلي: المرجع السابق، ص 240.[44]
- البلاذري: فتوح البلدان، ص 513.[45]
- صالح العلي: المرجع السابق، ص 242.[46]
- محمد عبد الحي محمد شعبان: المرجع السابق، ص 123.[47]
- الصولي، محمد بن يحي (ت 335ه): أدب الكتاب، تصحيح وتعليق محمد بهجة الأثري، المطبعة[48]
السلفية، القاهرة، د. ط،1341ه، ص 219.
- علي بن محمد الماوردي (ت 450ه): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد المبارك[49]
البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت،ط 1، 1989، ص 228.
- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1221-1222 / البلاذري: أنساب الأشراف، ج 7، ص[50]
.147
- البلاذري: نفسه، ج 7، ص 158.[51]
- خليفة: المصدر السابق، ص 257.[52]
- الطبري: المصدر السابق، ج 5، ص 618.[53]
- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1241. [54]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 6، ص 382.[55]
- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1240-1241 / البلاذري: نفسه، ج 7، ص 158 /[56]
الطبري: المصدر السابق،ج 5، ص 616.
- لطيفة البكّاي: حركة الخوارج نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي (37-132ه)، دار الطليعة[57]
للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001،ص 140.

[58] - المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1272 / البلاذري: المصدر السابق، ج 7، ص 165.

[59] - البلاذري: نفسه، ج 7، ص 32 وما بعدها / الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 128 وما بعدها

[60] - أورد عبد الواحد ذنون طه قائمة بقيمة الخراج في العراق خلال ولاية الحجاج بن يوسف بالاستناد إلى مختلف المصادر جاءت كالآتي:

ثمانية عشر مليون درهم (عند ابن خرداذبة وابن رسته والمقدسي البشاري ...)

خمسة وعشرون مليون درهم (عند اليعقوبي –تاريخه- والمسعودي -التنبيه والاشراف- والصولي)

ثمانية وعشرون مليون درهم (عند ياقوت الحموي)

أربعون مليون درهم (عند البلاذري -فتوح- والصولي وابن كثير)

ثمانون مليون درهم (عند الصولي)

مائة وثمانية عشر مليون درهم (عند الماوردي)

راجع كتابه: العراق في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 2، 2005، ص 187.

[61] - لطيفة البكّاي: المرجع السابق، ص 152.

[62] - البلاذري: أنساب الأشراف، ج 13، ص 383.

[63] - المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1331-1332 / البلاذري: نفسه، ج 7، ص 431.

[64] - البلاذري: نفسه، ج 13، ص 416.

[65] - الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 301.

[66] - المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1269.

[67] - خليفة: المصدر السابق، ص 159.

[68] - أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت 430ه): تاريخ أصبهان، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990، ج 1، ص، 66.

[69] - الأصبهاني: نفسه، ج 1، ص 62.

[70] - المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1318-1321.

[71] - المبرّد: المصدر نفسه، ج 3، ص 1275.

[72] - المسعودي، أبي الحسن بن علي (ت 346ه): مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجعه كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط1، 2005، ج 3، ص 141-142.

[73] - لطيفة البكّاي: المرجع السابق، ص 161.

- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 7، ص 422.[74]
- ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808ه): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من[75]
ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، د. ط، 2000، ج 3، ص 62.
- الصولي: المصدر السابق، ص 220 / البلاذري: فتوح البلدن، ص 314.[76]
- الصولي: نفسه، ص 220.[77]
- ياقوت الحموي: المصدر السابق، م 5، ص 349.[78]
- المسعودي: المصدر السابق، ج 3، ص 112 / ابن أعثم: المصدر السابق، ج 7، ص 108.[79]
- ياقوت الحموي: المصدر السابق، م 5، ص 350.[80]
- البلاذري: فتوح البلدان، ص 480.[81]
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 523.[82]
- العسكري، أبي هلال الحسن بن عبد الله (ت 295ه): الأوائل، تحقيق وضبط وتعليق محمد السيد[83]
الوكيل، دار البشيرللثقافة والعلومالإسلامية، مصر، ط 1، 1987، ص 168 / الصولي: المصدر السابق، ص 220.
- البلاذري: المصدر السابق، ص 404-430.[84]
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 6، ص 13-14 / الطبري: المصدر السابق، ج 5، ص 508.[85]
- البلاذري: نفسه، ج 7، ص 419.[86]
- البلاذري: نفسه، ج 8، ص 310 / ابن أعثم: المصدر السابق، ج 8، ص 221.[87]
- البلاذري: نفسه، ج 6، ص 395 / ابن أعثم: نفسه، ج 6، ص 239 / الطبري: المصدر السابق[88]
ج 6، ص 33.
- ابن أعثم: نفسه، ج 7، ص 90.[89]
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 9، ص 186-187 / الطبري: المصدر السابق، ج 7، ص 262[90]
- الطبري: نفسه، ج 7، ص 302.[91]
- البلاذري فتوح البلدان، ص 339 / الصولي: المصدر السابق، ص 220.[92]
- البلاذري: نفسه، ص 340.[93]
- محمد عبد الحي محمد شعبان: المرجع السابق، ص 132.[94]
- عبد الله بن خرداذبة (ت حوالي 280ه): المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1889، ص 15[95]

ابن حوقل النصيبي (ت بعد 367ه): صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط،1992، ص 211 / العسكري: المصدر السابق، ص 168.
- أسلم بن سهل الرّزّاز بحشل (ت292ه): تاريخ واسط، تحقيق كوركيس عوّاد، عالم الكتب، بيروت،[96]
ط 1، 1986، ص 38-39.
- ياقوت الحموي: المصدر السابق، م 5، ص 349.[97]
- البلاذري: أنساب الأشراف، ج 9، ص 174-175 / الطبري: المصدر السابق، ج 5، ص [98]483
- خليفة: المصدر السابق، ص 372 / المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1241 / البلاذري: المصدر[99]
السابق، ج 7، ص 159 / الطبري: نفسه، ج 7، ص 298.
- المسعودي: المصدر السابق، ج 3، ص 76-78.[100]
- الطبري: المصدر السابق، ج 5، ص 544.[101]
البلقاء: كورة من أعمال دمشق بين الشام ووادي القرى، قصبتها عمّان وفيها قرى كثيرة ومزارع واسعة. ياقوت الحموي: المصدر السابق، م 1، ص 489.
- البلاذري: المصدر السابق، ج 7، ص 42-43.[102]
- الزبير بن بكّار (256ه): الأخبار الموفقيات، تحقيق سامي المكي العاني، عالم الكتب، بيروت، ط[103]
2، 1996، ص 426 / الطبري:المصدر السابق، ج 5، ص 405.
- الزبير بن بكّار: نفسه، ص 426 / الذهبي: تاريخ الاسلام، ج 5، ص 306.[104]
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 176 / الذهبي: المصدر نفسه، ج 5، ص 309.[105]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 7، ص 249.[106]
- الدينوري، أحمد بن داود (ت 282ه): الأخبار الطوال، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1330ه،[107]
ص 267.
- المبرّد: المصدر السابق، ج 3، ص 1241. [108]
- الطبري: المصدر السابق، ج 6، ص 301.[109]
- الطبري: المصدر نفسه، ج 7، ص 305.[110]
- البلاذري: المصدر السابق، ج 8، ص 231.[111]
- البلاذري: نفسه، ج 8، ص 232 / الطبري: المصدر السابق، ج 7، ص 317.[112]
- الطبري: نفسه، ج 7، ص 327.[113]
- الطبري: نفسه، ج 7، ص 350.[114]